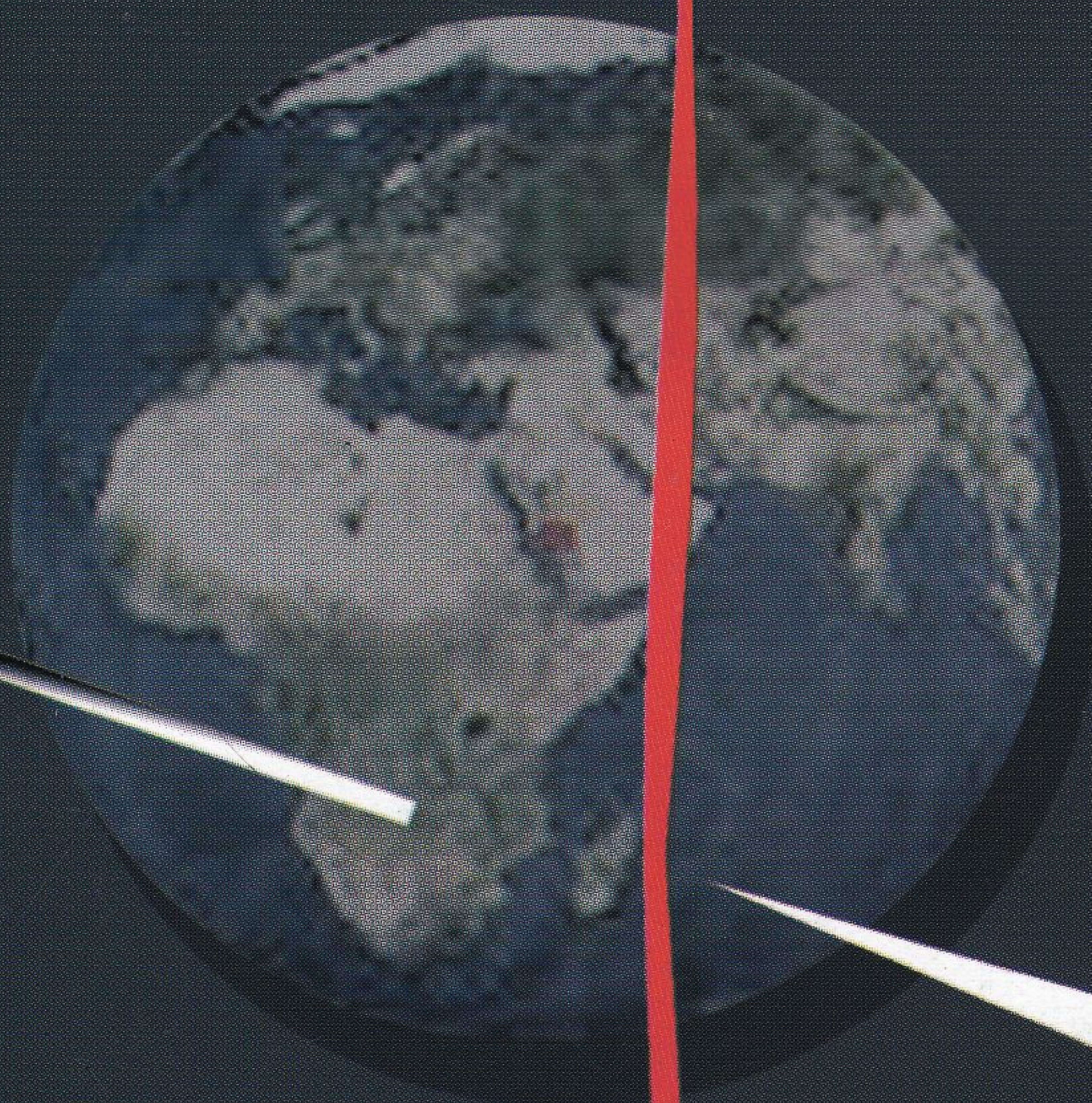
الشرق والغرب

صدام أم انسجام ؟

تأليف

رحيم زاده

مهدي أميروف



ترجمة : أنور محمد إبراهيم



زاده، رحيم.
الشرق والغرب صدام أم انسجام؟/ تأليف: رحيم زاده، مهدى أميروف؛ ترجمة: أنور محمد إبراهيم. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠١١ .
٢٢٤ص ؛ ٢٤ سم .
تدمك ٩ ٨١٧ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ السياسة ـ نظرات.
أ ـ أميروف، مهدى. (مؤلف مشارك)
ب ـ إبراهيم، أنور محمد. (مترجم)
ج ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٥٠٠٥/ ٢٠١١
I. S. B. N 978 - 977 - 421 -812 - 4
ديوى ٣٢٠,٠١

الشرق والغرب

صدام أم انسجام ؟

تأليف : رحيم زاده
مهدى أميروف

ترجمة : أنور محمد إبراهيم



الإخراج الفنى والغلاف

عزيزة أبو العلا

«إن عادة الخلط بين الاعتقادات والمعرفة
هى آفة هذا الزمان»

أبو حامد الغزالى

فيلسوف إسلامى

المقدمة

عقدٌ و نصف العقد مضت على انتهاء "الحرب الباردة" يحاول فيها الباحثون على اختلاف حقول المعرفة التى ينتمون إليها استيعاب ظهور قوىً ولاعبين جدد يتحكمون فى النظام العالمىّ. وجاءت نظرية المفكّر الأمريكى صامويل هانتنجتون لتصبح أكثر النظريات نقاشًا وجدلاً فى الأوساط الأكاديمية. فقد استبدل هانتنجتون نظرية "الثنائية القطبية للعالم" (نظرية الصراع بين النظامين الأيديولوجيين. الرأسماليّة والاشتراكية والتى ظهرت بدايةً وكما يبدو من النظرة الأولى وكأنها تحليل علمىّ للعالم المعاصر آنذاك) بنظرية "صدام الحضارات"(١).

لقد بدا هذا التحليل راديكاليًا وصادمًا لدرجة أنه أعطى انطباع القنبلة المتفجّرة، ولفَتَ أنظار الباحثين لقضيّة صدام الحضارات بصرف النظر عن اتفاقهم أو اختلافهم مع فكرة الصدام فى حدٍّ ذاتها. فقد اعترف الجميع بأن الفكرة أثارت اهتمام وقلق النخبة الثقافية والسياسيين. إن "الشرق" و"الغرب" فى تحليل هانتنجتون أصبحا قطبا الصراع الجديد. وتضمنت مقالته ومن بعدها كتابه استنفارًا للغرب، فقد كان ذلك قبل كل شىء دعوة لحشد كل القدرات مع الوضع فى الاعتبار أهمية التضامن والابتعاد عن كل ما يعيق التكامل. إنّ ذلك هو الطريق الوحيد وفقًا لهانتنجتون لإعطاء ردٍ جماعىّ لزحف "الشرق" من جميع الاتجاهات.

---

(١) Huntington, Samuel. The Clash of Civilization and the Remarking of the World Order NY: Simon and Schuster, 1996.

صامويل هانتنجتون. صدام الحضارات . موسكو: أكت ٢٠٠٢.

قد يبدو مدخل كهذا للوهلة الأولى متعارضًا مع عمل فرانسيس فوكوياما حول "نهاية التاريخ"، والذى يدافع فى بحثه عن الدور المعاصر لـ "الغرب" فى تكوين الحضارة الإنسانيّة الجديدة كمثال للدول المنطقية العقلانيّة. إلا أن بعض العلماء يجدون نظريتى هانتنجتون و فوكوياما عملين يكمل بعضهما البعض(٢). إن "الغرب" عند هانتنجتون هو وحدة قويّة متجهة نحو الانطفاء وتحاول الإبقاء على قوتها والتأكيد على وجودها. بينما يعتبر فوكوياما "الغرب" نموذجًا عامًا لتقدم البشرية جمعاء. على كل الأحوال، فالحديث هنا يدور حول استيعاب الدور الجديد لـ"الغرب"و"الشرق" فى عالم القرن الواحد والعشرين سريع التغيّر.

إن كل هذا ما هو إلا دليلا على ارتفاع أهمية الوحدة الثقافية ومنظومة القيم فى النظام العالمى الجديد، علمًا بأن العلم الحديث لم يحدد بشكلٍ قاطع بعد ما الذى نعنيه بتلك الألفاظ العامّة "الشرق" والغرب"، فى الوقت الذى تستخدم فيه السياسة العملية والعلاقات الدوليّة تلك المفاهيم على نطاق واسع. ويختلف المعنى الذى يضعه الباحثون فى تلك المفاهيم بشكلٍ جذرىّ أحيانًا. ويصبح أصعب ما على العلماء هنا هو التمثيل السياسى والاجتماعى لتلك المشكلة.

وتبدو نقطة الضعف هنا فى اكتشاف الحد الفاصل بين الجانبين المتقابلين، ففى واقع الأمر يتجادل "الغرب" مع "الغرب" ذاته محددًا "الشرق" لنفسه وكأنه كل ما هو "ليس غربيًا". ومن الواضح أنه عمليًا لا توجد أبحاث علميّة جادّة تشرح بوضوح موقف الجانب الآخر.

ينبع تفرّد هذا الموقف من أنه - ولأول مرّة - تكون أبحاث العلماء وليست خطب السياسيين (على غرار خطبة ونستون تشرشل ٥ مارس ١٩٤٦ "الستار الحديدى" والتى اعتبرت بداية عصر الحرب الباردة) سببًا فى إحداث صدىً بهذه الدرجة. حول ذلك الصدى يشهد رد فعل الرئيس الإيرانى خاتمى آنذاك

---

(٢) Folkuyama, Francis. The End of History . The National Interest. 1989 No.16. P.3-18; Fukuyama, Francis. The End of History and the Last Man. London: Penguin. 1992

فرانسيس فوكوياما. نهاية التاريخ والإنسان الأخير. موسكو: أكت ٢٠٠٥.

(والذى يمر عليه هذا العام ٢٠٠٨ عشر سنوات) الذى تقدم بطلب لمنظمة الأمم المتّحدة باقتراح لإعلان عام ٢٠٠١ عامًا ل"حوار الحضارات"، و هى فكرة ظهرت على ما يبدو كرد فعل على كتاب هانتنجتون ولكن فى الفعاليات المتعددة التى كان موضوعها "حوار الحضارات" والتى تم تنظيمها على مدار الفترة الماضية منذ صدور الكتاب، أصبح المعنى الجدلى والسياسى وجده لتلك المشكلة واضحًا تمامًا. ففى واقع الأمر أدّى عرض القضيّة على هذا النحو إلى ظهور عدد من المشكلات الأكثر عمقًا حول طرق حل الخلافات فى عالمنا المعاصر سريع التغيّر. إن رد فعلٍ كهذا لم يكن ممكنًا بطبيعة الحال إلا فى ظروف العولمة.

إنه لمن الصعب أن نجد اليوم شخصًا متعلّمًا لم يتعرّف ولو بطريق السمع على أفكار هانتنجتون حول ظاهرة "صدام الحضارات" التى حلت محل صراع الكتلتين العظميين فى عصر "الحرب الباردة" المنتهى. وعلى الرغم من أن العالم من حولنا اليوم يتميّز بتعقيده وتناقضه وصدامه، إلا أنه مازال هناك عدد كبير من الناس يعتبرون أن حالة جديدة من تطور الصدام أمرٌ غير مقبول، حيث يتمثل موقفهم فى رفض إمكانيّة صِدام الحضارات على كوكب الأرض.

لقد كان ومازال غِنى وتنوع العالم مصدرًا دائمًا للتطوّر. ومن المفهوم أن الناس لا يستطيعون من حيث المبدأ الإتفاق على المسائل المهمة فى الحياة، ولكن ذلك لا يدحض بل على العكس يؤكّد إمكانية الوصول إلى حلول وسط والاتفاق حول خطوات مهمّة لحل أكثر المشكلات "إلحاحًا". لقد اتضح للعلم الحديث أنه لا توجد حقيقة مطلقة. وبدًا من حيث المبدأ أن النزعة العمياء لفرض تلك الحقيقة بالقوة - التى تميزت بها العصور الوسطى و عصور المراهقة الإنسانيّة الأخرى - أمرٌ لابد وأن يختفى فى ظِل الظروف المعاصرة. فالجميع فى النهاية محقّون ومخطئون فى ذات الوقت، إلا أن الوعى بتلك الحقيقة يأتى بصعوبة بالغة، وذلك بالمناسبة أمرٌ واقعٌ فى الدول الأكثر فقرًا كما فى أكثر الدول تطورًا.

كما أنّ زيادة التوتّر الحضارى - والذى يعد فى - حد ذاته - عمليّة موضوعيّة ودرامية - يعكس مشكلات أخرى للتطوّر العالمى. مشاكل سياسيّة واقتصاديّة

واجتماعيّة وثقافيّة ومشاكل أخرى، حيث يجب الاعتراف بأنّ الصدام لا يمكن تجنبه حتى ذلك الحين الذى تتمكن فيه كل حضارة موجودةٌ على كوكبنا اليوم من امتلاك إمكانية طَرح و شَرح "الإجابات" و" الدعوات" للمعاصرة المبنيّة على التقاليد العريقة و حكمة القرون. إنَّ الإمكانية الواقعيّة الوحيدة لممارسة ذلك الحق اليوم تبدو من خلال الحوار السلمى البنَّاء بين الحضارات على كافة المستويات المختلفة بدايةً برؤساء الدول والحكومات وحتّى الأوساط الأكاديميّة و المجتمع على طوله وعرضه، وليس من خلال الجدل فى وسائل الإعلام المختلفة أو الضغط بوسائل متعددة على صناعة القرار -بدءًا من المظاهرات السلميّة و انتهاءً (مع شديد الأسف) بالأعمال الإرهابيّة. إنّ تلك هى الطريقة الوحيدة اليوم ليس فقط فى الدفاع عن الكرامة والحق السيادى فى المشاركة فى الأنشطة العالميّة بل وفى رفع مستوى الثقافة العالمية إلى درجة حضارية جديدة.

إلى جانب ذلك فالمناقشات حول مستقبل البشريّة تارّةً ما تطفو على السطح و تارّةً أخرى تخفت على مدار النصف الثانى من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. وكان من الطبيعى أن تكتسب تلك المناقشات زخمًا خاصًا نظرًا لبداية القرن الجديد إلا أنها أحيانًا ما تكتسى ألوانًا ورديةً متفائلة وأحيانًا أخرى ألوانًا قاتمةً متشائمة حينما يتغيّر مضمون التنبؤ بشكل ملحوظ.

فى تسعينيات القرن الماضى وضمن سيناريوهات التطوّر المتوقّع للقرن الجديد، طَغى إحساس بأن القرن الجديد سوف يكون فى العديد من أوجهه مضادًا للأحداث الدموية المأسوية فى القرن العشرين- الحروب والإنتفاضات والثورات والأوبئة والكوارث الصناعيّة- لقد ساد إحساس بأن المشكلات الرئيسيّة قد تمّ حلّها فى نهاية القرن العشرين وآن الأوان لحقبة جديدة من السلام والعدل و الوفاق. ولكن العمليات الإيجابيّة ـ بالذّات فى الثلث الأخير من القرن الماضى ـ حملت طابعًا سطحيًا فى أغلب الأحيان إلى جانب ظهور مشكلات وتناقضات جديدة تحتاج إلى اهتمام جادّ من جانب المجتمع الدولى. من هنا جاءت التقديرات الحذرة والأكثر إتّزانًا بصدد مصير التطوّر العالمى المعاصر وتأثيره

على المجتمع الدولى. ومع ذلك فإن القلق بشأن المستقبل والحفاظ على الحضارة المعاصرة يقفان وراء تلك التقديرات، حيث يأتى هذا الكتاب فى ذلك الإطار.

فى العلم الحديث تمّ تقسيم التهديدات التى تهدد التطوّر الحضارى الإنسانى لثلاثة أقسام، ونحن نعتقد أن هناك قسمًا رابعًا من التهديدات ينبع من الأقسام الثلاثة الأولى بل ويحفز بدوره تلك الأقسام ونعنى هنا قسم التهديدات التى تهدد الإنسان نفسه وتهدد مقدرته على الحياة وذلك قسم لا يقل فى أهميته، بل قد يزيد عن الأقسام الثلاثة الأولى.

يتضمّن القسم الأوّل من التهديدات: التهديدات التى تنشأ عن ضغط الحضارة الإنسانيّة المتسارع والكارثى على البيئة المحيطة ويرتبط ذلك قبل كلّ شىء بالزيادة السكانية، مع أنها ليست السبب الوحيد، فتأثير المجتمع على البيئة المحيطة سوف يزداد قوةً فى جميع الأحوال من جرّاء التقدّم الصناعى وزيادة استهلاك نصيب الفرد من الموارد الطبيعية، علاوة على ذلك فأن كل المؤشرات تؤكّد أن المدة الطبيعيّة لظهور عواقب تلك الأنشطة البشريّة قد تأخّرت لفترة طويلة أكثر من اللازم، ومن هنا جاءت سلبيّة أو استهتار المجتمع الدولى بشأن إيجاد حلول لتلك المشكلات الملحة. إلى جانب هذا فالتهديدات تبدو ملحوظة أكثر وأكثر وتزداد خطورة عن ذى قبل. كما أنه يتم ضمّها فى أحيان كثيرة لمجموعة المشاكل البيئيّة فى الوقت الذى تغيب عن أذهان المجتمعات واهتمامها عواقبها الوخيمة التى يصعب تجنّبها.

إن سوء تقدير العواقب الذى يحدث اليوم يظهر بالعديد من الأشكال. مناخ الأرض يتغير - فالقمم الجليديّة على جبال الألب وجبال القوقاز وجبال كيليمانجاروف فى إفريقيا آخذة فى الإنحسار، كما يتقلص سمك الطبقة الجليديّة فى القطبين الشمالى والجنوبى. وقد أصبح الطقس غير المعتاد من الأمور الإعتياديّة فى حياتنا، ويزداد احتمال ارتفاع منسوب المياه فى المحيطات العالمية مما يشكّل تهديدًا، وتزداد معدلات الزلازل فى المناطق التى لا تقع فى

حزام الزلازل. وتذيع علينا وكالات الأنباء أخبارًا شبه يوميّة عن العواصف والأعاصير وأمواج تسونامى والفيضانات الكبيرة.

كما تتضاعف الخطورة بسبب رد الفعل البطىء واللامبالى من قبل المجتمع الدولى حيال تلك التغيّرات. لقد عُقد المؤتمر العالمى الأول لشئون البيئة المحيطة عام ١٩٧٢ فى ستوكهولم، وعُقد المؤتمر التالى بعده بعشرين عامًا فى ريو دى جانيرو فى يوليو عام ١٩٩٢، ثم كان الكونجرس البيئى الذى أقيم فى كيوتو عام ١٩٩٧ ليكون بدايةً لمتغيرات فى هذا الشأن، ونعنى هنا "معاهدة كيوتو" التى تلزم الدول الموقّعة عليها بخفض معدلات مخلفاتها من الغازات الهيدروكربونيّة، إلاّ أن الولايات المتّحدة الأمريكيّة - والتى تبلغ معدلات مخلفاتها من الغازات الهيدروكربونيّة ٤٣٪ من مخلفات العالم أجمع - لم تجد ضرورة فى الانضمام لتلك المعاهدة. وينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن هناك مشاكل تظهر فى أقاليم متفرقة من العالم ترتبط أسبابها بحالة البيئة المحيطة. فوفقًا لتقارير الأمم المتّحدة عن عام ٢٠٠٠. فإن الغابات الإستوائيّة فى أمريكا اللاتينيّة "رئة كوكب الأرض" مهددة بالفناء، كذلك فإن دول إفريقيا وغرب آسيا تحتاج للتنسيق والتعاون فيما بينها فى مجال استغلال الأراضى والموارد المائيّة، كما تظهر فى الجزء الأسيوى المطل على المحيط الهادى مشكلة ملحّة هى تلوث الهواء. إن تغيّر مناخ كوكب الأرض يهدد بشكلٍ حقيقىّ السواحل اليابانيّة، وتهدد العواقب الوخيمة القطب الشمالى باضمحلال الحياة هناك. إن شتى مجالات التأثير على البيئة المحيطة تتّحد فى مفهوم واحد هو تهديد بيئة هذا الكوكب من خلال تأثيرات مترابطة ومعتمدة على بعضها البعض(٣).

يعد التهديد الثانى والذى لا يقل عن سابقه هو نقص الموارد الطبيعية الغير قابلة للتعويض. ولا نعنى هنا المعادن والمستخرجات الثمينة ولكن أيضًا الماء والغابات إلى آخره، ومع هذا فإن هناك هدوء يسود الرأى العام العالمى بهذا

(٣) Novachek, Micheal. Terra: Our 100-Million-Year-Old Eco- System And the Threats That Now Put It at Risk, NY: Farrar Straus Giroux. 2007.

الصدد. وأعتقد أن تلك مشكلة تخص الأجيال القادمة، إلى جانب أن هناك إيمان راسخ بالتقدم التكنولوجى الذى سوف يستطيع حل هذه المشكلة بفضل الفتوحات العلمية الجديدة. من هنا جاء التنبؤ بأن اعتماد البشريّة على الموارد الطبيعية الغير قابلة للتعويض سوف يقل. إن التقدم التكنولوجى فى واقع الأمر يقلّل من استهلاك المادة والطاقة مقابل الإنتاج ولكن توازن استهلاك الموارد الطبيعيّة يتأثر بقوّة بعوامل أخرى، وبشكل خاص التطور المتسارع لعدد من الدول التى كانت حتى عهد قريب تنتمى لدول "العالم الثالث"، وترتفع بسرعة مع هذا حاجتها إلى الموارد الطبيعيّة. وتباعًا يزداد الطلب على الموارد الطبيعيّة لتزداد مشكلة فناء تلك الموارد تعقيدًا.

كما هو معروف - وفقًا لمعلومات مؤكّدة أكثر من مرة - أنّه إذا ما ارتفع مستوى الإنتاج والاستهلاك لدول العالم أجمع ليصل إلى مستوى الإنتاج والاستهلاك فى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، فسوف نحتاج لموارد ثلاثة كواكب أخرى مثل كوكب الأرض، وذلك على أقل تقدير. ونحن بذلك نعترف ضمنًا بأن الجزء الأكبر من سكان الأرض مصيرهم الفقر والتخلف، فعن أىّ عدلٍ إذًا يمكن أن يدور الحديث فى العلاقات الدوليّة؟

من المعروف أن النفط يعدّ أساس حضارتنا، فأكثر من نصف الطاقة الكهربائية على كوكب الأرض يتم توليدها عن طريق النفط والغاز الطبيعى. ووفقًا للتوقعات المتشائمة فإن نفط المملكة العربية السعودية - على سبيل المثال - قد يكفى لسبعين سنة أخرى فقط، نفط روسيا يكفى لعشرين أو خمسين سنة، ثم ماذا بعد ذلك؟ إن الإجابة - لو وجدت هناك إجابة - تذكرنى بإيمان ساذج بأن العلماء حتمًا سوف يفكرون فى شىءٍ ما. ولكن هذا أمر غير مضمون مع الأسف. وحول أهمية تلك المشكلة تحدثنا حقيقة أن الإنتاج العالمى فى الخمس عشرة سنة الماضية، وبالتبعيّة استهلاك موارد الطاقة قد تضاعف بمقدار ١٧ مرة وكانت نسب استخدام المصادر المختلفة للطاقة فى بداية القرن الواحد والعشرين على النحو التالى: مصادر الطاقة المستخرجة من باطن الأرض (النفط والغاز والفحم)

٨٦٪، الطاقة النوويّة ٦,٥٪، الطاقة المتجدّدة ٧,٥٪(٤). ويبدو واضحا أن النقص فى مصادر الطاقة فى المستقبل سوف يزداد كلما تحول الإنتاج نحو الدول النامية. خاصةً وأن الطاقة ليست مجرّد بضاعة وإنما هى شرط للتطوّر الطبيعى الاقتصادى والاجتماعى، فعلى سبيل المثال ووفقًا لتوقعات لجنة الدولة للتطوير والتنمية بجمهورية الصين الشعبية، فإن التنمية الاقتصادية للدولة يعوقها نقص موارد الطاقة، حيث يحتاج التغلّب على ذلك النقص فى الموارد بطبيعة الحال إلى التعاون والتنسيق الدوليين، كذلك يحتاج إلى مشاركة جميع الدول بصرف النظر عن كونها دولاً مستهلكة أو منتجة للطاقة. فذلك هو شرط تأمين مصادر الطاقة. وعلى الجانب الآخر، فإن الصراع على موارد الطاقة بمكن أن يؤدى إلى حرب عالميّة جديدة قد تتضمن استخدامًا للسلاح النووىّ.

إن الانقسام الطبقى للمجتمع الدولى إلى دول غنيّة وأخرى فقيرة يضع الاستقرار العالمى محل نهديد. فالفقر المستمر لأغلبية سكان الأرض، والإستهلاك المبالغ فيه من قبل الأقليّة يمثلان أهم الأسباب التى تسهم فى تدهور البيئة المحيطة. إن التطور المتسارع للتكنولوجيا ونظم المعلومات والذى يتحرك بمتوالية هندسيّة يؤدّى للإخلال بالتوازن فى المؤشرات النوعية والكميّة، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى خطوات سريعة ومؤثّرة خاصّةً فى تحسين نظم تأمين وحماية البيئة المحيطة.

المستوى الثانى من التهديدات يرتبط بالعولمة المتسارعة. يبدو أنه يجب الاعتراف بأن العولمة عمليّة موضوعيّة تحمل فى طيّاتها نتائج إيجابيّة وأخرى سلبيّة. فإن تعميق التخصص فى منظومة العمل الدوليّة تؤدّى إلى زيادة تطوّر الإنتاج المجتمعى والاستفادة القصوى من استخدام المعارف والاختراعات واكتشاف مواهب ومهارات الإنسان، كذلك فإن العولمة تساعد أيضًا على انتشار التكنولوجيا الحديثة فى كل بقاع الأرض بدءًا من تكنولوجيا الآلات والإدارة وانتهاءً بتكنولوجيا العناية بصحة الإنسان.

---

(٤) جالكين. الموضع نفسه. ص٩، ١٠.

مع ذلك فيجب ألاّ نغفل عن التقدير الحقيقى لنتائج العولمة، فهى من ناحية تعمّق الأزمات سواءً الاقتصاديّة أو السياسيّة أو الثقافيّة أو الاجتماعيّة. كما أن التنبّؤ المتفائل بشأن الارتفاع العام فى مستوى معيشة الفرد لم يتأكّد بعد. وذلك الأمر ينطبق على جميع الدول المتقدمة والنامية بشكل خاص. وتندرج تحت الأخيرة مجموعتان: مجموعة تتضمّن الدول التى تفصلها عن "الطليعة" مسافة لا تقصر بل تزداد، ومجموعة أخرى تتضمن دولاً تقرب مع الوقت المسافة بينها وبين "البليون الذهبى". وحتى فى حالة تلك الأخيرة فإن النتائج السلبيّة للعولمة تفوق النتائج الإيجابيّة.

إن أنصار العولمة يرفضون القراءة الحرفيّة لنظريّة الحداثة. لكنهم مع ذلك يحافظون على المصطلح ذاته، إضافةً إلى ذلك فهم فى الأغلب الأعم يساوون بين العولمة وبين نشر الحداثة فى جميع أنحاء العالم، ويشرحون تطوّر الاقتصاد العالمى بمفهوم أن العالم يتحرّك نحو مجتمعٍ متعدد الثقافات. ووفقًا لمجموعة كبيرة من الباحثين والسياسيين. فإن العولمة تعنى امتصاص المجتمعات الأقل بواسطة المجتمعات الأكبر، الأمر الذى يعنى ابتلاع المجتمعات "غير الغربيّة" بواسطة الثقافة الغربيّة من خلال عمليّة "الحداثة". وأثناء عمليّة "التحديث" فإن المجتمعات تصبح أكثر تشابهًا وتكتسب خصائص اجتماعيّة ثقافيّة مشتركة. ومع ذلك وعلى خلفيّة الحركة نحو "العالم الواحد" يمضى التطوّر كتسارع لثقافات فرعيّة. إن نقّاد العولمة من اليسار أو من اليمين يطرحون الجدل نفسه الذى يطرحه معارضو الحداثة، فاليسار يجد فى العولمة محاولةً لفرض شرعيّة السيطرة والإمبرياليّة الأمريكيّة أو الغربية بصفة عامّة، ممّا يخلّ بمبادىء العدل ويدفع بالملكية نحو جانب واحد ويؤثّر بشكلٍ سلبىّ فى التنوّع الثقافى ويدمّر البيئة المحيطة، بينما ينبع حذر اليمين من ضرورة التحرّك نحو حلول وسط تتبنّى نماذج أخرى للتنمية. الأمر الذى سيؤدى فى النهاية إلى فقدان السيادة ووحدة النسيج الوطنى.

وبدلاً من تحليل المداخل المختلفة للعولمة والبحث عن طرق واقعيّة لحوار الحضارات وإنشاء "قواعد اللّعبة"، اتّجه الكثير من الباحثين إمّا إلى رفض العولمة أو بتعبير أدقّ التأكيد على التحكّم فى آلياتها من قبل طرفٍ واحد هو "الغرب".

فى هذا الإطار فإن دول الاتحاد السوفييتى السابق ودول شرق أوروبّا تشغل وضعًا خاصًا بين بقية الدول، فتتأثر حركتهم بوجود أحداث داخليّة. كما أن بعض تلك الدول تتوق للدخول فى "البليون الذهبى"، ولو أنها متعثرةٌ وفقًا لعدد من المؤشرات الإقتصاديّة الهامّة. وفى دولٍ أخرى يبدو الموقف أشد سوءًا نظرًا لتعقيد الهياكل البيروقراطية لإدارة الدولة وانتشار الفساد والاستقطاب الاجتماعى والفقر وغياب الهدف القومى وتزعزع العديد من القيم، مما أدى إلى ظهور قوى معارضة تعبّر عن نفسها بطرقٍ ووسائل مختلفة وفقًا للظروف الخاصّة بكل دولة. وقد أدّى ذلك أيضًا إلى ازدياد النزعة القوميّة والأصوليّة الدينيّة وكراهية الأجانب. من الواضح أن أحد الجوانب المهمّة فى العولمة ـ والتى تحوى قسطًا كبيرًا من السلبيّة ـ هى الجنوح نحو طرفٍ واحد، أى الاعتماد على إقحام قيم الحضارة الغربية دون غيرها، وعلى خلفية الإنقسام المتزايد بين "الشمال" و"الجنوب" يمضى التوجّه نحو النموذج الغربى الذى لا يعير اهتمامًا لمصالح أو منظومة القيم العريقة لقرابة خمسة بلايين من البشر ـ وكان من البديهى أن يولّد وضع كهذا اعتراضات صعدت منذ بداية القرن الواحد والعشرين إلى مستوى نوعىٍ جديد.

من المميز أن تلك الاعتراضات كثيرًا ما تأخذ قالب الأصولية، وعادةً ما يتم ربط الأصوليّة بالإسلام ويرجع ذلك الأمر لعدد من الأسباب: أولها: أن العديد من الدول الإسلاميّة ـ خاصّةً تلك الدول التى لا تمتلك موارد نفطيّة ـ قد أصبحت ضحيةً للعولمة، وثانى تلك الأسباب: أن الإسلام يختلف عن بقيّة الديانات الأخرى فى كونه نسق حياة وليس مجرد ديانة، لذلك يبدو تحطيم التقاليد وكأنه اعتداءٌ على مبادىء الوجود ذاتها. ثالثًا: فإن الذكرى التاريخية للصدام مع المسيحيّة واليهوديّة (منذ الحملات الصليبيّة وحتى الصراع الحالى المستمر فى الشرق

الأوسط) تدفع الشعوب للبحث عن ملاذ فى القيم الدينيّة. ولكننا لا يجب أن ننسى الأصوليّة المسيحيّة، والتى تعيش هى الأخرى حالة نهضويّة خاصّةً فى الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

وبالطبع فإن الأصولية لا تتطابق مع الراديكاليّة، فهى تضم بداخلها العديد من التيارات المعتدلة، إلا أن ما يظهر على الساحة أولاً (لعل ذلك ما يتم دعمه بشكل نشط) هو المجموعات الأكثر تطرّفًا. إن تنشيط الإرهاب الدولى هو أحد المظاهر الواضحة لذلك الظهور، وتلك أحد الجوانب القبيحة والمريضة للنموذج الحالى للعولمة.

هناك تهديد آخر للاستقرار و النظام العالميين مرتبط بالنزوح الجماعى الذى أصبح حجمه يذكرنا بالهجرة الكبرى للشعوب. وهى مشكلة ازدادت حدتها خاصة بالنسبة للدول المتقدمة التى نزح اليها أعداد هائلة من شعوب الدول الفقيرة والأقل حظًا من التقدم فى آسيا وإفريقيا، وذلك فى الثلث الأخير من القرن العشرين. وقد أصبحت قدرة الدول المتقدمة وخاصّةً الدول الأوروبية على إيقاف تيار المهاجرين الشرعيين وغير الشرعيين محل شك. وتشكلت مجموعات ضخمة وملتحمة من السكان من ذوى الثقافات المختلفة بطريقة تفكيرهم وطريقة معيشتهم ومنظومة قيمهم الخاصة، كما أصبح هناك عمليتان متسارعتان هما: "ظهور الأقليّات" و"تفتت المجتمعات". لقد أصبح هناك شعور "بالإحتلال" لدى السكان المحليين، وشعور بفقدان الجذور، ولكن التكيف مع طريقة جديدة للحياة هو أمر لا يقل صعوبة بالنسبة إلى المهاجرين أنفسهم. فمن جراء انفصال الدول تصبح المجتمعات المتبقية مع الوقت بمثابة قرية ذات قومية منفصلة تعيش فى مستوىً معيشى آخر بمنظومة مختلفة للعادات و التقاليد. وتتحول المشكلة القديمة لتكيف وتكامل الأجانب فى المجتمعات التى هم بصدد الحياة بها، إلى مشكلة مختلفة تمامًا هى محاولة عيش السكان الأصليين مع أقليّات قوميّة تكونت حديثًا، والتى فى الكثير من الأحيان يتضخّم تعداد سكانها سريعًا حتى يصل لتعداد السكّان الأصليين فى بعض البقع السكانيّة المنفصلة على الأقل. إن فكرة الوعاء الذى تختلط فيه القوميات تصبح مع الوقت فكرةً بعيدة عن

الواقعيّة. وبكلمات أخرى فإن "صدام حضارات" هانتنجتون يهبط من مستوى الصدام على مستوى الدول إلى مستوى الحياة اليوميّة.

نهايةً فالقسم الثالث من التهديدات يرتبط بالفهم الخاطىء للعمليّات التى تحدث فى عالمنا المعاصر والتى تشوهها الاتصالات. ففى نهاية القرن العشرين ساد الوعى العالمى آمال عريضة خاصة بإقامة نموذج جديد للنظام العالمى يتأسس على القيم الإنسانية العامّة والمصالح المشتركة. وبدا وأنه قد بقى وقت قصير ليحل التعاون والثقة محل التناقضات والأزمات العالميّة. لكن اتضح أن تلك العمليّة أصعب بكثير مما بدت عليه منذ وقت قصير. علاوة على ذلك فقد لوحظ أيضًا بعض الأوهام عن التقدّم. لكن مع الوقت ظهر بشكلٍ أوضح التناقض الحاد لزمننا هذا: فمن ناحيةٍ هناك حاجة لإنشاء نظام عالمىّ جديد من الأساس، يحمى ترابط الشعوب وثقافاتها وعاداتها وتقاليدها ولغاتها، ومن ناحيةٍ أخرى يتجنب العوامل المزعزعة للاستقرار، خاصةً التباعد المتسارع بين ظروف الحياة والرفض المتزايد لتيارات التوحيد التى تجلبها معها العولمة.

إن ظاهرتى التفتيت والأنانيّة اللتين تحملان جذورًا اجتماعيّة ثقافيّة، تواصلان فى الكثير من الأحيان تحديد سلوك الدولة على المسرح السياسى الدولى. كما أن مصالح الدولة القومية ومصالح المؤسسات الخاصّة لا تدخل ضمن الإطار الإنسانى العام. علاوة على ذلك فتحديد ذلك الإطار فى الأساس هو محل صراع أيديولوجى.

ونعود لهانتنجتون، فمن المعروف أنه أول من تحدّث عن صدام الحضارات، وذلك فى مقاله الذى نشر بمجلّة "العلاقات الخارجية" " Foreign Affairs عام ١٩٩٣ وحمل عنوان "صدام الحضارات؟". وكان المقال مصحوبًا بعلامة استفهام. بعد ثلاث سنوات وبناءً على الجدل الحاد الذى أثاره ذلك المقال، قام المؤلف بإعداد كتاب "صدام الحضارات والنظام العالمى الجديد"[(٥)]، حيث اختفت علامة الاستفهام فى عنوان الكتاب مؤكدة تلك الحقيقة بدلاً من التساؤل الذى حمله المقال. لكن النقاش حول ذلك الموضوع لم يتوقف حتى يومنا هذا.

---

(٥) Huntington, Samuel. The Clash of Civilization and the Remarking of the World Order. NY: Simon and Schuster. 1996.

وفقًا لهانتنجتون فأنه بعد انهيار العالم ثنائى القطبيّة أصبح من غير الممكن الحديث عن النظام العالمى، معتمدين كما فى الماضى على تصنيف الدول بناء على حكوماتها الوطنيّة. لقد انتهى عصر كرات البلياردو التى تمثّل الدول المختلفة (وهو التعبير المفضّل للواقعيين السياسيّين) والذى وُضع أساسه فى معاهدة سلام ويستفاليا عام ١٦٤٨ . وحل محله نظام عالمى معقد ومتنوع ومتعدد المستويات والذى تذكرنا الكثير من خصائصه بالعصور الوسطى ("العصور الوسطى الجديدة"). ويؤكد هانتنجتون أن "الحضارة" تشغل موقع حجر الأساس فى العلاقات الدوليّة، وهو هنا يقتبس ذلك من الباحث الأمريكى م. ميلكو، وهو هنا يحدد سبع حضارات أساسيّة موجودة فى عالمنا المعاصر: الغربيّة، الصينيّة، الهنديّة، الإسلاميّة، الأرثوذكسيّة وحضارة أمريكا اللاتينيّة(٦). بينما ظل السؤال مطروحًا حول ضمّ قائمة الحضارات الأفريقيّة الخاصّة.

من وجهة نظر الهيكل الذى وضعه هانتنجتون فأنه يحدّد فى الحضارات "الدولة المحوريّة" والدول المشاركة، وبعض الدول وحدها تمثّل حضارة، مثل اليابان والصين. فى الوقت نفسه فإن عددًا من الدول يصنّفها كدول "مفتّتة" أو "ممزّقة" وهى الدول التى ينتمى سكانها إلى حضارات مختلفة. ومن التصريحات المميزة لهانتنجتون فى ذلك الكتاب هو أن: العالم متعدد الثقافات هو مصير محتوم لأن الإمبراطورية العالميّة مستحيلة، ويحتاج تأمين هذا العالم إلى الاعتراف بالتعدد العالمىّ للثقافات. وذلك يحتّم بدوره اتباع مبدأ عدم التدخّل السياسى.

إن زعزعة الاستقرار السياسى العالمى منشأها عدد من الممارسات شبه النظريّة، منها على سبيل المثال مفهومى "نزع السيادة" و"التدخل الإنسانى". فوفقًا لمفهوم " نزع السيادة"، وبتأثير العولمة تفقد الدولة معنى الوحدة الوطنيّة، ويتوقع بعد فترة من الوقت أن يصبح انعزال الدولة غير ذى معنى. لذلك أصبح الاعتماد

---

(٦) Melko,M. The Nature of Civilizations. Boston: Porter Sergent. 1969.

على سيادة الدولة، والنزعة لحماية النسق القومى للمعيشة، وحماية التفرّد اللغوى والثقافى مظهرًا من مظاهر التخلّف والريفيّة وأحيانًا القومية (بالمعنى المتعصب والسلبى لتلك الظاهرة). وبالطبع فإن نزع السيادة لا يشمل الجميع وإنّما يشمل فقط الدول الأقل تقدّمًا، خاصّةً الدول الغنيّة بمواردها الطبيعيّة. وعمليًا فإن هذا يعنى خرقًا لمبادىء القانون الدولى الذى يحدد العلاقات بين الدول ذات السيادة. ويرتبط بذلك ارتباطًا وثيقًا مفهوم "التدخل الإنسانى"، والذى يفترض الالتزام الإنسانى "لدول الطليعة" وتدخلها فى حالة "الضرورة"، بما فى ذلك التدخل المسلح فى شئون الدول الأقل تقدّمًا. بالطبع فإن هناك ظروفًا يكون فيها تدخلاً كهذا ضروريًا، ولكن التدخل لابد وأن يحدث من قبل المجتمع الدولى و بتفويضٍ من مجلس الأمن التابع للأمم المتّحدة وليس من قبل دولٍ بمفردها. فى الأحوال الأخرى تصبح تلك المفاهيم تحايلاً وذريعة شبه شرعيّة للسيطرة الجيوبوليتيكيّة من قبل "قادة العولمة". كما يساعد على بلوغ ذلك الهدف أيضًا ما يسمّى ب"الثورات الملوّنة"، الموجّهة لتبديل أحد أحزاب النخبة بأخرى من خلال دعمٍ خارجىٍّ وخرق للأساليب الدستورية فى تغيير السلطة. وكذلك استغلال مفهوم ما يسمّى ب"القوميّات الممزّقة"، والذى قد يسمح باستخدام القوة من قبل جزءٍ من أجزاء الدولة بدعمٍ مما يسمّى "المجتمع الدولى" تحت شعار الأزمات والتناقضات الثقافيّة والدينيّة، لا من أجل نشر السلام والحوار بين ممثلى الثقافات المختلفة.

إن ما يعيق حوار الحضارات والثقافات، وإيجاد "الأرضيّة المشتركة" للتعاون والدعم الحضارى المتبادل أمور شتى من بينها: الآراء المقولبة، الذاكرة التاريخيّة المشوّهة، أسلوب التفكير الاندفاعى. و لكنك إذا أمضيت وقتك كلّه فى صراع ظلال الماضى فمن أين سيأتى المستقبل؟

وأخيرًا المستوى الرابع للتهديدات ويتعلّق بالجوانب الإجتماعية والثقافية للوجود الإنسانى. بداية بمشاكل الصحّة العامّة والتغذية، ومشكلات الماء وتأثير المناخ والبيئة المحيطة، اكتظاظ المدن بالسكان ومستوى أماكن المعيشة، وأماكن

الاستجمام واستعادة طاقة العمل نتيجةً لكثافته ومشكلات النظافة، ونهايةً برفاهية العيش. لقد قام الاقتصاديون بحسابات مفادها أن ارتفاع عدد السكان بنسبة ٢٠٠٪ سوف يؤدّى لارتفاع الناتج الإجمالى المحلّى بنسبة ٣٠٠٪ .فمع أن الناتج الإجمالى المحلّى للفرد فى الولايات المتّحدة الأمريكيّة بين ١٩٥٠ و ١٩٩٠ قد تضاعف أكثر من مرتين، إلا أن نسبة الأفراد الذين يطلقون على أنفسهم "سعداء للغاية" قد انخفضت من ٣٥٪ إلى ٣٢٪. ولنسمّى بعض المشكلات الصحّية المرتبطة بسوء حالة البيئة المحيطة: ضعف البنك الوراثى، ارتفاع رفض الجسم للمضادات الحيويّة، رفض الماء المضاف إليه مادة الكلور، أعراض "التعب من المدينة"، فقدان القدرة على النوم، جميع أنواع الإجهاد، ظاهرة الضوضاء، ضعف الحيوانات المنويّة، ، انتشار الأمراض المزمنة، ظهور أمراض جديدة: من مرض نقص المناعة "الإيدز" وحتى مرض جنون البقر، التسمم من جراء استخراج معادن ثمينة ومن جراء وسائل النقل والوسائل الصناعيّة إلخ..(٧).

فلنحاول البحث فى أسس تيارات ومشكلات التطوّر المعاصر، وما إذا كانت تلك التيارات والمشكلات تعيق أو تساعد الفهم المتبادل للشعوب والذى تفقد بدونه البشريّة كل آفاق للمستقبل.

الفصل الأول

الحضارة والتحضّر

قبل أن نبدأ فى الحديث عن المشكلات المرتبطة بحوار الحضارات لابد أن نتوقف عند خصائص المدخل الحضارى لفهم وتحليل الأنشطة العالميّة، إننا نحتاج أولاً أن ندرك بوضوح من الذى سوف يتحاور تحديداً.

على هذا النحو لابد وأن يأتى النقاش حول الحضارة مسبقًا، إلا أنّه تطوّر مؤخّرًا وارتبط ارتباطًا وثيقًا بالنقاش حول الثقافة، فالحدود بين مفهومى الحضارة والثقافة فى كثير من الأحيان تصبح وهميّة. ولكن هناك فرق جوهرى: فلو كان بالإمكان فهم الثقافة على أنها عملية عرض لأفكار الإنسان فالحضارة هى عملية نشر تلك الأفكار وتأكيدها وإكسابها طابعًا مؤسسيًا. لذلك كان منطقيًا أن يحاول بعض الباحثين رسم خطوط فاصلة، وتحديد فروق واضحة بين مفهومى الحضارة والثقافة. لقد كتب الباحثان الأمريكيان ا. كروبر و س. كلوكخون فى إطار رصدهما لتطور مفهومى الحضارة والثقافة:"إن الثقافة كما يقولون هى مرحلة من مراحل تطوّر الحضارة. فالحضارة كما يقولون هى مستوى تطوّر وحالة الثقافة الاجتماعيّة. فى العاميّة الإنجليزيّة وفى لغة الأدب الإنجليزى هناك اتجاه طاغٍ للتعامل مع هذين المفهومين بوصفهما مرادفين، مع أن "الحضارة" كثيرًا ما تحددها الثقافة "المتطوّرة" أو "الرفيعة"."(٨)

فى الوقت ذاته فأن الثقافة عادةً ما تعنى القالب المتطور تاريخيًا للأنشطة الحيوية الإنسانية فيما فوق الأنشطة البيولوجية، والتى بفضلها يحدث إنتاج

---

(٨) Krober A. L. & Kluckhohn, C. Culture: A Critical Review of Concepts and Divinitions. NY: Vintage Books. 1963, P. 19.

وتغيير وحماية وتراكم وتناقل الخبرة الاجتماعيّة. وعلى الرغم من أن الثقافة ليست متطابقةً مع المجتمع إلا أنّها تتخلل كل شيء دون استثناء أيٍ من مجالات النشاط الإنسانى فى المجتمع. ومن هنا تأتى الأهميّة التى تحظى بها الثقافة فى دراسة حماية وتطوير وتغيير المجتمع الإنسانى.

إن مشكلة الحضارة هى أحد أهم المشاكل، وفى الوقت نفسه أكثرها جدلاً فى فلسفة العصر الحديث. والآن تكتسب تلك المشكلة أهمية خاصّة نظرًا للتطور السياسى والاقتصادى- الاجتماعى والثقافى المتسارع للإنسانية، ولارتباطها المباشر بفهم مغزى التاريخ كوحدة واحدة ومتنوعة فى الوقت ذاته. كما أن الإهتمام المتزايد من قبل العلماء والفلاسفة بإشكاليّة الحضارة يعود أيضًا لدخول البشريّة مجتمع العولمة، ذلك الوسط الجديد غير المسبوق للخبرات العملية والعلاقات الإنسانيّة ، والذى يهدد بفقدان الهويّة والموروث الثقافى - التاريخى.

لذلك، كان من المفهوم أن تصبح الأدبيّات المعنيّة بتلك المشكلة شديدة الاتّساع. وتتضمن تلك الأدبيّات "الآباء المؤسّسين" (ن.دانيليفسكى، أ.شبينجلر، ا.ج.توينبى، ب.سوروكين) وكذلك الكثير من الباحثين المعاصرين (ل.دومون، ف.بيجبى، ف.كافوليس، م.ميلكو، د.ويلكينسون، ج.تشايلد، ص.هانتنجتون وآخرين). وقد تم مؤخرًا تحت رعاية اليونسكو نشر كتابٍ بعنوان "حوار الحضارات"، اشترك فيه ١٧ عالمًا ذوى شهرة عالميّة. كما تم إنشاء معهد لحوار الحضارات فى إيران. وقد ظهرت بالسنوات الأخيرة أعمال على قدر عالٍ من الأهميّة بما فى ذلك فى دول الاتحاد السوفييتى السابق.

إن مفهوم "الحضارة" مع كل هذا هو مفهوم شديد التناقض. فهو يستخدم على سبيل المثال كمرادف للثقافة أو المجتمع ككل. لقد قسّم الفيلسوف الروسى ك.م.كانتور أربع وجهات نظر أساسيّة:

١ ـ الحضارة كمرحلة نهائيّة للتطوّر الاجتماعى والثقافى، التى تستبدل البربريّة والوحشيّة (فى هذه الحالة فالحضارة هى مرادف للتحضّر).

٢ ـ الروحانيّة، الإنسانيّة المقابلة للبربريّة والوحشيّة.

٣ ـ نوع من الثقافة ("ثقافة رفيعة") ـ ا. توينبى.

٤ ـ محطة نهائية متعفنة لنوعٍ معينٍ من الثقافة ـ أ. شبينجلر(٩).

ينظر ت. بوكل للحضارة على أنها وحدة عرقيّة ثقافيّة فى الزمن والمكان غير قابلة للتجزئة. ويعرّفها عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزى إدوارد تايلور فى القرن التاسع عشر بأنّها "الموروث الاجتماعى الشامل للبشريّة". بكلمات أخرى فالحضارة تعنى بالنسبة إليه اجتماع المعرفة والثقافة الإنسانيّة، ممثّلةً فى مجتمع أكثر "تطوّرًا" فى زمان بعينه(١٠). وكثيرًا ما يستخدم المفهوم بشكل معيارى، بمعنى أنها "تفوّق مجموعات معيّنة" (المدينة على الريف، الدول المتقدّمة على الدول "البربريّة" إلى آخره). بمفهوم آخر أصبح مفهوم "الحضارة" مع الوقت يعنى أكثر من مجرّد تنظيم المجتمع. فصار يحمل فى طيّاته أسلوب لفهم العالم، بل وانعكاس للعالم فى الفن والأدب والمسرح.. إلخ، على كل الأحوال فالحضارة مفهوم وصفى يستخدم فى التعبير عن هويّة ثقافيّة تنظيميّة معقّدة نسبيًا.

يطرح الباحث الروسى ب.س. يراسوف تعريفًا علميًا لذلك المصطلح: إن الحضارة كالمجتمع بكل ما للمجتمع من مكونات؛ كالمدينة، كمجتمع المدينة، كالشكل المعاصر للهيكل الإجتماعى المميِّز للدول الغربيّة المتقدّمة، والأقاليم الأخرى التى تمتلك قدرًا عاليًا من التقدّم التكنولوجى، والتى أقامت بدرجةٍ أو بأخرى مؤسسات مدنيّة وسياسيّة واجتماعيّة وحقوقيّة لتوفّر إمكانيّة فعّالة لتطوّر المجتمع والحفاظ على استقراره واستقلال شخصية الفرد، إنها كمجتمع جيد التنظيم و مجتمع مبنىّ على أسس إنسانيّة يمنح الحقوق الأساسيّة للفرد بما فى ذلك حق التملّك، حريّة الضمير، حريّة العقيدة، إنها إنجازات المجتمعات البشريّة مجتمعةً، كخاصيّة نوعيّة من كل المجتمعات الضخمة التى تركت بصمة فى التاريخ الإنسانى. وأخيرًا فالحضارة وحدة اجتماعيّة ثقافيّة جامعة، تكونت على أساس قيم كوكبيّة شاملة تجد انعكاساتها فى الديانات البشرية والنظم الأخلاقية والحقوق والفنون(١١).

---

(٩) ك. م. كانتور: الدورة الرابة للثقافة/ قضايا فلسفية. ١٩٦٦ العدد ٨ ص٢٢.

(١٠) Civilization and Cultural Evolution//Encyclopaedia Britanica. 1974. 15th ed. Vol. 4, p. 657.

(١١) طالع: الدراسة المقارنة للحضارة. تحرير ب. س. ميراسوفا. موسكو: دار أسبكت ـ بريس ١٩٨٨، ص١٨-٢٦.

كما عرّف الحضارة فيلسوف روسى آخر هو ا.ى.راكيتوف بأنها "نظام العلاقات" و"وسيلة النشاط الحيوى"[١٢]. وسوف نقوم فى هذا الكتاب باستخدام مفهوم الحضارة كما ورد فى ذلك التعريف الأخير.

وفقًا للحضارة - كما فى التعريف السابق - فإن القيم تتماشى مع مجموعة كبيرة من المعارف العمليّة والروحانيّة التى تنتجها النظم الرمزيّة، التى تساعد بدورها فى تجنّب الانغلاق المحلّى للمجتمعات البدائيّة. إن الحضارة تحوى هيكليّة داخليّة خاصّة بها تتميز بانسجام القيم مع المؤسّسات الأساسيّة، وتوافق العمليات الاجتماعيّة، التقدّم الزراعى، وجود الجانب الروحانى..إلخ. ومن الطبيعى أن هيكليّة داخليّة كهذه لا تستثنى التناقض بل على العكس تفترضه. إن حيويّة الحضارة تعتمد على مرونة هذا الهيكل وقدرته على استيعاب التجديد دون أن يحطّم القيم والهياكل الأساسيّة.

إننا حينما نقوم بتصنيف حضارة ما نلجأ عادةً لمعيارين رئيسيين:

(أ) الدين.

(ب) التراث التاريخى والثقافى.

إلاّ أن التراث التاريخى - والذى يشمل بمعناه الواسع جوانب ضئيلة لتلك الثقافة تُختزن فى العادات الإجتماعيّة وتقاليد فترة محددة من الزمان، بما فى ذلك شكل السلوك فى المجتمع، فى القوانين الرسميّة المنظّمة للوسط الثقافى، فى القيم الإجتماعيّة، فى التقاليد والأنشطة المتعارف عليها، فى الاعتقادات الجماليّة والروحانيّة، فى اللغة وأوجه أخرى من الأنشطة - يصعب فصله عن الدين فى أغلب الأحوال. لذلك يعد الدين العامل الرئيسى للتعرّف على الحضارات العالميّة[١٣]. وعادة فإنه فى العلم المعاصر هناك ثلاثة حضارات أساسيّة معاصرة:

---

(١٢) أ. ى. راكيتوف: الحضارة، الثقافة، التكنولوجيا والسوق، قضايا فلسفية، ١٩٩٢، العدد ٥، ص ٧٠.

(١٣) طالع مثلاً، كلاسيكيات الفيلسوف المحافظ ر. نيبورا: Niebuhr, Reinhold. Does Civilization Need Religion? A study in the Social Resources and Limitiations of Religion in Modern Life. London: Macmillan. 1927.

١ ـ العالم الإسلامى.

٢ ـ العالم اليهودى ـ البوذى.

٣ ـ العالم المسيحى بما يحويه من البروتستانت والكاثوليك والأرثوذكس.

ويضيف بعض الباحثين إلى تلك القائمة أيضًا الحضارة الآسيويّة، حضارة أمريكا اللاتينيّة، الحضارة الأفريقية والصينيّة والروسيّة ..إلخ

ومع ذلك فإن تصنيف الحضارة هو اختيارى، وعادةً ما يعكس الرؤية الذاتيّة للكاتب. فى حالتنا هذه يكاد يكون الدين المعيار الوحيد الذى يتفق عليه الجميع بدرجة أو بأخرى.

إن كل حضارة من الأقسام المعروضة سلفًا تمثل ساحةً غير مستقرة للمعانى مكونة من مفردات كثيرة ومستعدّة دائمًا للإنفجار. إن الحضارة مرتبطة بشكل مباشر بتلك النظم والقيم والأشكال والمفاهيم التى تشكل ظاهريًا أو باطنيًا أساس العمليات الاجتماعية المستمرّة وانتقال الذاكرة التاريخية للمجتمعات والقدرة على التكيّف مع شروط الوجود.

إن تحديد خصائص التراث التاريخى للحضارة يتميز هو الآخر بتنوع كبير. فإن مجتمعات الماضى التقليديّة قد كوّنتها فى الغالب الديانات البشريّة العظيمة. بكلمات أخرى، فتلك الديانات بعينها قامت بتحديد الهويّة الحضاريّة للإنسانيّة. إن الديانات – كما تؤكد أعمال مدرسة فيبير فى التحليل الحضارى لم يكن لها تأثير على المجتمعات فحسب، وإنما أثّرت بأشكال متنوّعة على – التراث التاريخى. واختلاف كهذا يتضح لنا إذا ما درسنا تأثير الثقافات الأنجلو ساكسونيّة والإسبانية فى تكساس والولايات الجنوبيّة الأخرى بالولايات المتّحدة الأمريكيّة على سبيل المثال، فى الوقت الذى نعلم فيه أن كلا الثقافتين مسيحيّة(١٤).

---

(١٤) North, D. Institutions. Institutional Change and Economic Performance. Cambridge: Cambridge University Press. 1990

يرتبط مفهوم الحضارة بالتاريخ الإنسانى الواعى، فعالم الحضارة قد بدأ فى صناعة الدساتير منذ "العصر المحورى" (عصر ظهور الأديان-المترجم) قبل ٢٥٠٠ عامًا ويعيش الآن أزمةً فى ظل العولمة.

لقد عبر الفيلسوف الألمانى كارل ياسبيرس عن ذلك من خلال مفهوم أن تلك الفترة من تاريخ البشريّة قد تبدلّت فيها الفكرة عن العالم من فكرةٍ أسطوريّة إلى فكرة عقلانيّة فلسفيّة. وافترض أن جميع علوم ذلك العصر؛ والتى استمرّت إلى يومنا مع التحريف؛ تتميز بالعقلانيّة وسعى الإنسان لإعادة النظر فى النظم والتقاليد والعادات السابقة. إن "العصر المحورى" يبدأ من عام ٨٠٠ ق.م. وحتّى عام ٢٠٠ ق.م. حينما بدأت الثقافات العظيمة للعالم القديم؛ وكل من دار فى فلك تأثيره؛ فى تكوين الأساس الروحانى الشامل للبشريّة. فقد ظهرت حركات روحانيّة بشكل مستقل بأماكن متفرّقة من العالم: فى الهند والصين وبلاد فارس وفلسطين واليونان، حركات شكلت النوع الإنسانى على الصورة التى نراه عليها حتى يومنا هذا، أى أن"العصر المحورى" هو عصر ميلاد الديانات البشريّة التى حلت محل الوعى الأسطورى للإنسان. لقد أصبح ميلاد التأمّليّة الروحانيّة واستيقاظ الروح وفقًا لياسبيرس بدايةً للتاريخ الإنسانى العام الذى كان من قبل مقسّما إلى ثقافات متفرّقة لا يربط بينها رابط.

لقد عاش على مدار الألف سنة الأخيرة أربعون جيلاً من البشر. لكن تصوّر الإنسان عن نفسه قد تغيّر بشكلٍ جذرى. إن الفتوحات العلميّة والفلسفيّة للزمن الجديد (كون ما بعد كوبيريين، فكرة ما بعد كارتيزيان، فتح الشفافية الإنسانيّة فى الهيجليّة..إلخ)، إلى جانب الثورات العظيمة على التقاليد قد قامت بنسف العالم القديم ووضع صورته على خريطة المذهب النسبى. ومع ذلك فإننا نشك اليوم - خلافًا لما كان عليه الوضع فى القرنين التاسع عشر والعشرين- فى فكرة أن البشرية بدأت منذ ذلك العصر فى الحركة ولو بوتائر مختلفة على طريق التطوّر الخطى.

إن غالبيّة علماء التاريخ والفلاسفة الأوروبيّين؛ بدايةً من المتخصّصين فى فلسفة ما قبل سقراط وانتهاءً بعلماء الأنثروبولوجى اللاهوتيين؛ قاموا ببناء مفاهيمهم وفقًا لمنهج الرؤية الوحدانيّة للتاريخ الذى يفترض أن الثقافة البشريّة العامة هى خط واحد من الثقافات القوميّة، وإنها فى المستقبل سوف تتضافر فى ثقافة إنسانيّة عامّة واحدة شاملة. ويعدّ تأثير تلك النظريّة قويًا حتى يومنا هذا وبخاصّة فى أوساط أنصار العولمة، والذين يعتقدون أن العالم يجب أن يصل إلى نموذج اجتماعى واقتصاد وثقافة واحدة وحيدة.

ولكن دراسات بعض المفكّرين الآخرين والتى تنطلق من فكرة القيمة الداخليّة لكل حضارة على حدة تعكس وجهة نظر أقرب إلى الصحة. فوفقًا لأولئك المفكّرين فالبشريّة لا تمثّل وحدةً حيويّةً واحدة، وإنما على الأرجح تتشابه وتتوازى مع الطبيعة التى تتشكل فى أماكن متفرّقة على صورٍ مختلفة، حيث تسمّى التكوينات الأضخم ب"الأشكال الثقافيّة التاريخيّة".

ووفقًا لـ ن.ى.دانييليفسكى يوجد عدد من الأساليب لانتشار الحضارة:

(أ) الأسلوب الأكثر بساطة - اعادة زرعها من مكان لآخر بواسطة الاستعمار.

(ب) التطعيم بمعناه الحضارى - والمقصود به عادةً نقل تلك الحضارة.

(ت) أخيرًا، الأسلوب الأكثر اتساقًا وهو أسلوب التواتر والذى يحافظ فى الوقت نفسه على استقلال ثقافة الشعوب.

فالشعوب تتعرّف على الخبرات الغريبة عنها، وتستخدم الحد الأدنى من الخصائص القوميّة لتلك الخبرات، وتستوعب ما تبقّى بغرض المقارنة.

وعلى الرغم من أن وجهة نظر دانيلييفسكى عن التطور تحمل بعض أوجه التناقض، إلا أنّه من الممكن الوصول لاستنتاج أنّه يتناول على القدر نفسه من الأهميّة مدخلين: المدخل التاريخى العام، ومدخل تنوّع الثقافات. فالمدخل الخطّى للتاريخ لا يفترض ذلك، وعادةً ما يؤدّى للضغط على البدائى إمّا بواسطة ما هو مصطنع أو ما هو غريب.

وعلى هذا النحو (وفقًا لدانييليفسكى) يصبح التطوّر ألا يسير الجميع فى اتجاه واحد، بل تصبح الأرض كلّها مكانًا لزراعة تاريخ النشاط الإنسانى، فتطرح فى النهاية فروعًا فى شتى الاتجاهات، وبناءً عليه فلا تستطيع حضارة ما أن تفتخر بأنها تمثّل النقطة الأعلى فى تطوّر الحضارة بالمقارنة مع غيرها. إن كل شكل ثقافى يضيف إضافته للكنز الشامل لخبرات البشريّة، وفى ظل هذه الوحدة وهذا التنوع يحدث التطور(١٥).

إن ما سبق يدفع إلى السطح بالمشاكل المرتبطة بتطور المجتمعات الإنسانيّة وتفاعلها المتبادل وتأثيرها المتبادل وتقاطع حدودها الثقافيّة والحضاريّة. وكما يتّضح فإنه لا يمكن فهم أى وحدة حضاريّة بمفردها بناءَ على شروط داخليّة مسبقة، حيث يمكننا هنا استخدام تعبير لايبنيتز بأن الحضارة غير قابلة للتفتيت لجزيئات. فأى نشاط حضارى يتم تحديده مبدئيًا بالعمليّات المتبادلة للحركة الداخليّة والإتصالات الخارجيّة، وتتحدد صفاته من جرّاء العمليّات التفاعليّة المستمرّة وإعادة تنظيم المجموعات والأنشطة التحوّليّة المؤثّرة على عوامل التاريخ، وبالتالى فالنشاط الحضارى ليس منتظمًا على طول خط العملية التاريخية، ومن الواضح أنّه فى المواقف التاريخيّة غير المنتظمة فأن البعض يتقدّم للأمام أحيانًا بينما يتأخّر البعض الآخر، إلا أن تصوّرًا خطّيًا محدودًا كهذا يُسطّح الصورة، فهناك الكثير من الأمثلة التى كانت فيها العمليات التحوّلية للمجتمعات المتأخّرة شروطًا داخليّةً مسبّقة ـ لا تختص بتلك المجتمعات وحدها وإنما بالتاريخ الإنسانى ككل ـ لحشد القوى من أجل قفزات مستقبليّة محتملة للأمام.

بهذا الشكل فإن الوحدات الحضاريّة التى تتميّز بمعانٍ عميقة وشاملة وعقلانيّة وأخلاقيّة وجماليّة ودينيّة مهيكلة بمرونة، ولا تقع فى حالة انقسام عميق بينها، بل على العكس، إنها تحفز بعضها البعض من أجل الحصول على ردود أفعال، وهى على قد قدر كافٍ من المساميّة يسمح لها بالتطور الروحانى

---

(١٥) ن. ى. دانييليفسكي روسيا وأوروبا: رؤية لعلاقات العالم السلافى السياسية والثقافية بالعالم الجيرمانى ـ الرومانى. بطرسبرج ١٩٩٥.

المشترك. إن المعانى الإنسانيّة تنتقل من حضارةٍ لأخرى أثناء تفاعل الحضارات، وتعود كى تظهر مجدّدًا فى اللغة والعادات والفلسفة والعلم والتكنولوجيا والإبداع الفنّى والممارسات الدينيّة والحقوقيّة.

وقد لاحظ أ. توينبى أن وراء كل حضارةٍ موجودة فى عالمنا المعاصر تنوّع عرقى وثقافى ولغوى وتكنولوجى واجتماعى واقتصادى ضخم. وتتكوّن صورة كل حضارة من الحضارات من جرّاء عمليات تراكم وتكوين وتوليف زمانيّة مكانيّة معقّدة(١٦). وتكتسب تأكيدات عالم التاريخ الإنجليزى أهميّةً خاصّة فى عصر العولمة، حيث تختفى الحدود وتصبح الأفكار والمعانى والمفاهيم المطروحة فى أحضان حضارة معيّنة إنجازًا بشريًا عامًا. علاوةً على ذلك فإن الخريطة الحضارية للعالم قد فقدت تحديدها الزمانى ـ المكانى والمعنوى الذى كانت تحمله فى السابق حتى مع وجودها من حيث المبدأ حتى يومنا هذا(١٧). إن التيارات اللغويّة العالميّة والديموجرافيّة والمعلوماتيّة والثقافيّة والاقتصاديّة تخلق على مستويات عدة عالمًا جديدًا للغاية. عالم توجد فيه بطبيعة الحال وتتفاعل وتتطور بشكل ما عناصر التراث التقليدى. ولكن ظروف ذلك التفاعل تختلف نوعيًا وبشكل لم يسبق له مثيل عن ظروف الزمن السابق(١٨).

إن عمليّتى التأثير المتبادل والنفاذ المتبادل للحضارات، رفض ورغبة الحفاظ على الهويّة الذاتيّة تدفع بعض النظريّين للوصول إلى استنتاج مفاده أننا ندخل عصر صدام الحضارات. لقد طرح ص. هانتنجتون فى كتابه الشهير قضيّة ما بعد انتهاء "الحرب الباردة" وانزلاق النظام العالمى فى أحيان كثيرة إلى قالب الصراع الثقافى –الحضارى بدلاً من الصراع

---

(١٦) Toynbee A. J A Stydy of History. A bridgement of Volumes 1-U1. NY: Ozford University Press. 1947, p. 12-13.

(١٧) Mozafarri, Mehdi. Globalization and Civilizations. Kindle Edition. 2007.

(١٨) مع أن تلك القضيّة تعرّض لها لأول مرّة أ. توينبي، إلا أن أول من شرع في العمل عليها كان أعضاء "مدرسة أنالى" وكذلك ش. ت. إيزينشتات وى. فاليرستاين ومن المؤلفين الروس أ. س. أخييزير وب. براسوف وآخرين.

الأيديولوجى[١٩]. ويسمّى الفيلسوف الأمريكى ص. هانتنجتون الدين أو الوحدة الدينيّة بوصفه العنصر الأساسى فى تكوين الحضارة. ويقسّم الحضارات المعاصرة بناءً على المعيار العقائدى إلى الحضارات التالية: الغربيّة، حضارة أمريكا اللاتينيّة، الإسلاميّة، الصينيّة "الكونفوشيوسية"، الهنديّة، اليابانيّة والأورثوذكسيّة. وتظهر الصعوبات ابتداءً من حضارة أمريكا اللاتينيّة حيث تمثل الكاثوليكيّة هناك المعتقد السائد - أكثر التيارات الدينيّة "الغربية" شيوعًا، ويلجأ هانتنجتون فى النهاية إلى ضمّ حضارة أمريكا اللاتينيّة إلى الحضارة الغربيّة مع أنّه يشير فى البداية أن "مصطلح "الغرب" فى الوقت الراهن يستخدم فى التعبير عمّا كان يُسمّى فى الماضى بالمسيحيّة الغربيّة"[٢٠]، ويعنى بذلك بالطبع البروتستانتية. ولا يقل عن ذلك الصعوبات الخاصة بروسيا: فهى من ناحية "دولة محوريّة" للحضارة الأرثوذكسيّة، ومن ناحية أخرى "دولة مفتّتة" دون هويّة محددة. ومع ذلك فإنها بعيدًا عن الأنظار تظل بلدًا متعدد المعتقدات، إلى جانب أنها مرت بفترة ملحدة استمرّت سبعون عامًا ممّا قلل من أهميّة الديانات جميعها بما فى ذلك الديانة الأرثوذكسيّة.

إن أكثر صراعات المستقبل أهميّةً من وجهة نظره سوف تنشأ على الخط الفاصل بين الحضارات بناءً على المبادىء الستّة التالية:

أولاً: إن الاختلافات بين الحضارات ليست فقط واقعيّة بل إنها جوهريّة لأبعد الحدود.

ثانيًا: يتجه العالم لأن يصبح أكثر ضيقًا.

ثالثًا: إن عمليّة الحداثة الاقتصاديّة والتغيّرات الاجتماعيّة فى جميع أنحاء العالم تمسح الهويّة التقليديّة للبشر بناءً على مكان معيشتهم، فى الوقت نفسه يضعف دور الأمّة ـ الدولة كمصدر للهويّة، مما يخلق فراغًا يملؤه الدين الذى عادةً ما يأخذ شكل الحركات الأصوليّة.

---

(١٩) Huntington, Samuel. The Clash of Civilization and the Remarking of the World Order. NY: Simon and Schuster. 1996.

(٢٠) صامويل هانتنجتون. صدام الحضارات. موسكو: أكت ٢٠٠٣.

رابعًا: أن ارتفاع الوعى الذاتى للحضارة يمليه الدور المزدوج للغرب الذى يتحرّك نحو قمّة قدرته فى الوقت الذى يضغط على الحضارات "غير الغربية" باتجاه جذورها.

خامسًا: إن الخصائص الثقافيّة والإختلافات أقل عرضةً للتغيير من الخصائص والإختلافات الإقتصاديّة والسياسيّة، لذلك يصعب حلها ويصعب معها الوصول لحلول وسط.

سادسًا وأخيرًا: تزداد الإقليميّة الاقتصاديّة على أساس التقارب الحضارى.

بهذا الشكل يتعارض نظام سيادة الدولة مع المنظومة الثقافيّة - الحضاريّة. وفى الظروف الجديدة تصبح الثقافة وفقًا لهانتنجتون هى الدافع للحرب وليست الدولة. وهو يحذّر أن الدول الغربيّة سوف تفقد سيطرتها العالميّة إذا لم تتمكن من الاعتراف بالطبيعة الحتميّة للتوترات الثقافية. وقد اعتبر ناقدو ذلك الطرح أنّه محاولة لإيجاد شرعيّة نظريّة لهيمنة الولايات المتّحدة الأمريكيّة على الموقف الغربى إزاء الصين والعالم الإسلامى. إن إحراز تقدم فى الهيكل والمنظومة الجيوبوليتيكية يتطلّب توافقًا ثقافيًا داخليًا للغرب ورفض للكونيّة الديمقراطيّة. ويؤكد نقَّاد آخرون أن تسلسل هانتنجتون يحمل طابعًا إختياريًا ومبسّطًا ولا يضع فى اهتمامه الحركة الداخليّة والتوتر داخل بعض الحضارات.

غير أن صيغة هانتنجتون ليست الوحيدة من نوعها، فهناك ـ على سبيل المثال ـ مدارس بحثيّة أخرى تفضّل مناقشة الحديث عن سوق العولمة العالمى والاتجاهات الشائعة للثقافة العالميّة مصحوبة بقضايا الهجرة وتدمير الحدود الوطنيّة والحضاريّة. إن "الحضارة" و"التقاليد الثقافيّة" تبدأ تدريجيًا فى التقارب فى ظل ظروف العولمة كما يقول س. شومان وآخرون. وهم يرصدون أيضًا انتشارًا للإختلافات الثقافيّة ـ نظرًا للنزوح وتكوين الجاليات وتطوّر الاتصالات والإمبريالية واقتصاد السوق ـ وليس اتجاهًا فقط لتجانس الثقافات. فالثقافات الإسلامية ـ على سبيل المثال ـ تلعب دورًا مهمًا فى باريس ولندن وبرلين ومدن

غربيّة أخرى. ولكن بصرف النظر عن ارتفاع التبادل الثنائى والنفاذ المتبادل بين الثقافتين، يظل التمييز بين الثقافتين واضحًا فى ظل المستوى الراهن لعولمة الحضارة والثقافة، ولكن لا توجد ضرورة للعداء بين الثقافتين.

من المعتاد فى الأدبيات العلمية تقسيم جميع الحضارات وتفريعاتها إلى مجموعتين كبيرتين: "الغربيّة" و"الشرقيّة". وانتماء أحد الحضارات لإحدى هاتين المجموعتين يعنى فى المقام الأول الإعتراف بالاستعداد لتقبل نوع ما من القيم. وقد عرض ذلك المفهوم ج. ميوردال، "مثقلون بالقيم"(٢١). وسوف نعود لتلك القضيّة فى الأبواب القادمة، ولكننا نرصد هنا قسوة تلك الثنائية بوصفها قناعة مقولبة معاصرة تبدو أحيانًا وكأنها مواجهة بين الشرق والغرب، وتحمل أحيانًا أخرى شكلاً أكثر مرونة على النحو التالى: الغرب والباقين. فأى دورٍ تلعبه المكوّنات الحضاريّة فى عمليّة التطوّر بانعالم المعاصر؟

إن الغرب يدخل القرن الواحد والعشرين على قمّة قدرته الإقتصاديّة والجيوبوليتيكيّة، لكنّه فى الوقت نفسه فى حالة أزمة حضاريّة حقيقيّة، إذا ما نظرنا إلى تشوّه القيم والمؤسّسات الأساسيّة وفقدان مضمونها الإنسانى. وتحدث التغيرات فى ظروف الأزمات العالميّة التى تعنى اضمحلال القديم وتكوين قوالب جديدة للتعاملات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة إلى آخره بين دول العالم.

وعلى المستوى الرسمى فإن القيم والمؤسّسات الأساسيّة الغربية ما زالت كما هى: السوق، الملكية الخاصّة، الديمقراطيّة، الحريّة، كيان الفرد وحقوقه.. إلخ. ولكن الواقع الذى يقف وراء تلك الرموز قد تغير على مدار السنوات الأخيرة بشكل ملحوظ. وكلما اتضحت الأزمة الثقافيّة للغرب، كلّما ازدادت الهوة بين النماذج المعلنة والواقع الحقيقى، وازداد توسّعه نحو الخارج.

إن الحياة اللامركزيّة فى نظم الإدارة يعوّد إلى الصراع العشوائى لـ "مراكز السلطة" والتأثير الاقتصادى. فتفقد الدولة القدرة على التحكّم فى القوى العابرة

---

(٢١) Mydral, G. Value in Social Theory: a selection of Essays on Methobology, London: Routledge and kegan paul. 1967.

للأوطان، ويترتب على ذلك بشكلٍ تلقائى اضمحلال النظم الحضارية والعقلانية لهياكل أجهزة الدولة. ويجب التذكير بأن ذلك السيناريو لتطوّر الأحداث مرشّح للحدوث على المستوى العالمى أيضًا. وعلى كل حال فإن ما ذكرناه هنا يخصّ بدرجة كبيرة الحضارة الأمريكيّة التى تعدّ اليوم طليعة العالم الغربى والكيان الأساسى فى العولمة الغربيّة. لكن الحضارة الأوروبيّة تمرّ هى الأخرى بتطوّر مشابه. غير أن سلوك الدول الأوروبيّة يتسم بقدر أكبر من المسئوليّة الاجتماعيّة بالمقارنة بالولايات المتّحدة، وبدأت هناك أيضًا ملامح قالب"الدولة - الشركة المساهمة" فى الظهور بدلاً من "الحكومة الوطنيّة". وأصبحت الساحة السياسيّة والعسكريّة بل والثقافيّة فى أوروبّا "متأمركةً".

كما أن التغيير أيضًا يصيب الجانب العاطفى. وكتب مستشار المعهد الفرنسى للعلاقات الدوليّة دومينيك مويسى أن "الولايات المتّحدة الأمريكيّة وأوروبّا يشتركان فى ثقافة الخوف المتبادلة. فعلى الجانبين وبدرجات متفاوتة يوجد خوف من الآخر، خوفٌ من المستقبل وقلق عميق من فقدان الهوية فى عالم بات أكثر تعقيدًا"(٢٢).

وفيما يتعلق بأوروبّا فالحديث هنا يدور حول الخوف من اقتحام جماهير الجنوب الفقير (خاصّةً من إفريقيا)، الخوف من الإرهاب والغزو الديموجرافى من جانب المسلمين، تحوّل القارة لما يمكن تسميته ب"أوروبّا العربيّة"، الخوف من العجز الإقتصادى، من التحوّل لمتحف على غرار فينيسيا، أى التحول من مركز للإبداع والتأثير إلى مزار للسيّاح وأرباب المعاشات، الخوف من السيطرة الخارجية من جانب الصديق - الولايات المتّحدة أو من جانب اللجنة الأوروبية عديمة الشخصية. كل ذلك يعكس حالةً من القلق بشأن فقدان السيطرة على الأرض والأمن والهويّة، اختصارًا هو قلقٌ بشأن المصير.

---

(٢٢) Moisi, Dominique. The Clash of Emotions. Fear. Humiliation, and the New World Order.//Foreign Affairs. January-February. 2007. P.8

وفى الولايات المتّحدة أيضًا يوجد إحساسٌ بفقدان السيطرة. إلا أن القلق الديموجرافى فيما يتعلّق بالعرب يبدّده دائمًا وجود وتكامل العنصر اللاتينى من المهاجرين داخل المجتمع الأمريكى، وهم لا يخشون العجز الإقتصادى مثل الأوروبيين، ومع ذلك فإن لديهم قلقًا بشأن اعتمادهم على الغير فى بعض نواحى الإنتاج والنواحى الخدميّة. يؤكد مويسى "أنهم يفكّرون أيضًا بصدد الانهيار، فالكيان الأمريكى معرّض للتخمة، وميزانيّة العجز الهائلة، وروحه التى فقدت شهيتها للمغامرات الخارجيّة، وبدأت فى الشك فى الهدف الوطنى" (٢٢). على كل الأحوال، فالإرهابيين بعد الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١ استطاعوا النيل من شعور الأمريكيين بالتفوق المعنوى ومن قدراتهم الاستثنائيّة.

على العكس فإن الحضارات الآسيويّة تعيش كما يبدو فترة صعود. ويلاحظ العديد من الباحثين أن التقدّم و التفوّق يتحركان نحو الشرق. بينما يقوم الغرب كما يفعل المتقدمون فى السن عادةً وبإلحاح فى غير محلّه بتعليم الباقين "كيفيّة الحياة".

لقد بدأت النهضة الحضاريّة فى الهند منذ القرن التاسع عشر تقريبًا. وأحاط بتلك الحضارة عدد كبير من الأفكار المقولبة سلفًا، والتقاليد المتّبعة من "الطغيان الشرقى" و"عداء شخصيّة الهندوس" إلى "الوعى المضاد للتاريخ عند الهنود" و"الطوائف – الجمهورية ذوات الحكم الذاتى".

وتتميز الحضارة الهنديّة بـ "الطريق الوسطى" ـ التطور على أفضل ما يكون، الإبتعاد عن الفرديّة المطلقة وعن الاختيار الجماعى على حد سواء. وهنا تظهر الخصائص المشتركة بين الحضارات الهندية واليابانيّة والروسيّة.

إن التطور الناجح للعالم الهندى فى نصف القرن الأخير يرتبط بشكل رئيسى بأسس الحضارة الهندية، التى تتميز بتقديس المعرفة، ذلك الأمر الذى يتضح فى تطور الدولة المذهل فى علوم التكنولوجيا المتطوّرة Hi-Tech، وتقاليد

---

(٢٢) Ibid, p. 9.

الحكم الذاتى واختيار السلطة، والتى ساعدت - بجانب النموذج السياسى البريطانى - على إنشاء النظام الديمقراطى ونظم أخرى. لقد استطاعت الحضارة الهندية الوصول إلى حلول وسط معيّنة بين التراث التاريخى الذاتى والحداثة العمليّة. يؤكّد الباحث الروسى س. لونيف أنه "رغم الإختلافات الجوهريّة مع النموذج الأوروبّى، إلاّ أن تقاربًا معيّنًا مع الحضارة الأوروبيّة بالذات فيما يتعلّق بالتعامل مع القضايا الأساسيّة ساعد الهند على إنشاء نظام سياسى هو الأكثر توافقًا مع أغلب المعايير الأوروبّية مقارنةً مع جميع دول الجنوب تقريبًا[٢٤]." إلاّ أنه فى ظل مستوً متدنٍ من التقدّم الإجتماعى-الإقتصادى، فإن عناصر الديمقراطيّة الغربيّة لم تكن فعّالةً إن لم توجد من قبل فى المخزون الحضارى (وبالفعل فأن نظام "بانتشاياتى" للطوائف ذات الحكم الذاتى كان موجودًا فى الهند منذ ثلاثة آلاف سنة). فى الوقت نفسه فإن جوهر الحضارة الهنديّة يكمن فى نوع التطوّر المتنامى وانخفاض درجة الصدام الإجتماعى. لذلك كان من المنطقى أن تمنح الحضارة الهندية العالم فكرة المقاومة السلميّة "ساتياجراها". علاوة على ذلك، فإن تأثير القيم القبليّة القديمة على الحركة الحضاريّة قد ازداد لعدد من الأسباب (من بينها تنشيط الحركة الرأسيّة فى السلطة وزيادة النزعة القوميّة بسبب إنشاء دولة باكستان الجارة المسلمة، عودة العدائيّة الهنديّة للظهور إلخ).

ومع ذلك فإن الهند ـ ولأول مرّة فى التاريخ ـ تظهر على الساحة كقوة مستقلّة ومؤثّرة. وهناك فخر وتفاؤل يسود النخب الهندية بشأن المستقبل، كما تزداد أيضًا القدرة الديموجرافيّة لأكبر دولة ديمقراطيّة فى العالم.

ونجد فى تطور اليابان عنصرًا حضاريًا مهمًا يتمثّل فى التجانس الثقافى الكبير، تجانس يفوق جميع الحضارات الأخرى. فالاقتصاد التقليدى المكتفى ذاتيًا يضمن ارتفاعًا مستمرًا لتعداد السكّان وارتفاع معدلات الأعمار. لقد ساعدت

---

(٢٤) سيرجيي لونيف. الحضارة الهنديّة فى ظروف العولمة// من مواد المؤتمر الدولي بالعنوان نفسه، راجعه س. ى. لونيف وف. ج. خوروسا. موسكو ٢٠٠٥، ص١٣٩.

خصوصيّة الظروف الطبيعيّة والجغرافيّة، وكذلك الفقر فى الموارد المعدنية، على تشكيل التعوّد على النظام الإقتصادى. تكوّنت دولة ياماتو فى القرنين السادس والسابع فى ظل تأثير قارّى واضح (فى البداية من جانب كوريا، ثم من جانب الصّين التى أصبحت الداعم الثقافى والتكنولوجى الأساسى لليابان فى معظم فتراتها التاريخيّة). ونتيجة تلك العمليّات أصبحت الثقافة اليابانيّة الخاصّة المهيبة والتكنولوجيا أمرين منفصلين بشكلٍ قاطع، مما يسهّل تقليد واقتباس التكنولوجيا دون أن يكون لذلك تأثيرًا سلبيًا على التراث الثقافى التقليدى.

رجوعًا للنصوص المقدسة - بدءًا من الأسطورة الشنتويّة (ديانة ظهرت وتطوّرت فى اليابان ولها تأثير واضح فى طريقة التفكير اليابانيّة - المترجم) والموروثات التاريخيّة وحتى النصوص البوذيّة وبخاصةً "كتاب اللوتس" Lotus Sutra – تَشَكّلَ تبجيلٌ للمعرفة وسعة الاطّلاع، من هنا جاءت أهميّة النصوص المكتوبة فى الثقافة وفى الإدارة.

وفيما يخص الأخلاقيات تسود أسبقيّة "الصغير" على "الكبير". الجمال هو معيارٌ للحقيقة، استيعاب فراغ ما حول الجسم، الاعتناء بالتفاصيل، تلك هى الخصائص التى تتميز بها الحضارة اليابانيّة. فالإنسان ليس تكليلاً للخلق وليس منظّمًا لجميع الأشياء فى الكون. تنبع أهمية الإنسان قبل كلّ شىء من دوره الاجتماعى فى الأسرة وفى الدولة وفى المجتمع. ونتيجة لذلك فالنشاط الاجتماعى يفترض درجة عالية من الانعكاسيّة التى يتلخص هدفها فى الضغط على الفرد من أجل مصلحة الجماعة. يتميّز اليابانيّون أيضًا بالحد من أساليب العنف فى حالة ظهور أزمات داخليّة.

إن حرّية الإرادة تتماشى مع قدريّة المصير: فكل إنسان يستطيع أن يكون بوذا فى هذه الحياة، شأنه شأن أى نبات أو حيوان، هناك إيمان بالسببية والشرطيّة وإمكانيّة التوصل للمعانى الإلهيّة، اختفاء مفهوم الإله الذى يستحيل الوصول له، يرتبط مفهوم الإله ويتوازى مع مفهوم السلطة والعلاقة بين البشر. ومن هنا تأتى

أولويّة المنشأ الأرستقراطى والنشاط المورث على كافّة المستويات. وتتمثل الخلايا الاجتماعيّة الأساسيّة فى الأسرة والطائفة والإتحادات المهنيّة المبنيّة على مبدأ أسرى، والحفاظ على التعاقد مدى الحياة فى الكثير من التخصّصات، والانتشار الحاد لفكرة التضاد بين" القريب - الغريب" على جميع مستويات المجتمع. ولا تتمتع المؤسسة الدينية البوذية أو أعضاءها بأية ميزات اجتماعيّة، بل هم موظفون فى الدولة، ولا يضعون أنفسهم البتة محل صراع مع السلطة. إن التقييم الذاتى للسلطة العليا يتبع مبادئ القانون الأخلاقى الطبيعى المرتبط بالعقيدة البوذيّة، وتتم ممارسته عبر الزمن لا عبر المكان، وذلك من خلال تجدد الأجيال واستحالة خرق التقاليد أو بدأ التأريخ من زمن آخر كالثورات مثلاً، مما قد يحطم النظم الأبديّة. فى الوقت نفسه فإن سلطة الإمبراطور محدّدة بشكل صارم بواسطة القوانين والقواعد، واختفاء مفهوم الحكم المطلق، من هنا جاءت استحالة امتلاك الحقيقة المطلقة. ومع ذلك فإن هناك إمكانية كبيرة للعمليّات الإصلاحيّة فى مجال الإداريين (وهى مجموعة محدودة جدًا) وذلك لاعتبار الإدارة عمليّة تكنولوجيّة لا تمس النظام الثقافى.

فى تلك الحضارة لم يكن العمل يومًا أمرًا يدعو للخجل، بل على العكس تعدّ قيمة العمل رفيعة للغايّة على جميع المستويات فى سلّم الأنشطة المهنية المحدد بصرامة. وتتمتع ملكية المؤسسات الخاصّة بوضع اجتماعى متميّز.

لقد أصبحت الحضارة اليابانيّة أول الحضارات الآسيويّة التى تطبّق بنجاح مبدأ الحداثة وذلك لاعتمادها على تراثها التاريخى والاستفادة من خبرة الغرب. ويمكن استنتاج أنه لو استطاعت اليابان مجابهة التحديّات بمبدأ "فاكون- يوساى" (الروح اليابانيّة + التقنية الغربيّة)، وهو المبدأ الذى اتّبعته منذ زمن ميدزى، فإنها سوف تحتفظ بوضعها القيادى فى العالم المعاصر، وستحافظ فى الوقت نفسه على هويّتها. وإذا لم تتّبع ذلك الطريق فأنها سوف تتحول لإقليم روحانى فى عالمٍ متعولم شأنها فى ذلك شأن جميع الدول التى تعجز ثقافتها عن التكيّف مع الإزاحة الحضارية التى يفرضها الغرب.

كما تلعب المكوّنات الحضاريّة دورًا هامًا فى التطور الناجح للصين المعاصر. يكفى أن نذكر على سبيل المثال الدور المؤثر الذى لعبه إعادة إنشاء نظام الإيجار العائلى بالريف فى الإصلاح الاقتصادى للصين، وهو النظام التقليدى لقرون عديدة من التاريخ الصينى. إن التأكيد على "اشتراكية" السوق جانبًا إلى جنب مع "الوضع الصينى الخاص" واستراتيجيّة "الحداثة الرباعيّة" بُنيت على مبادئ من التراث الاجتماعى الثقافى التقليدى ("سايوكان" ومبادئ أخرى). لقد اتضح أن الأخلاقيّات الدينيّة ومعارف المقدّسات والبراجماتية الصينية المُحبّة للحياة تبدو متسّقةً مع عالم ما بعد الصناعى. بهذه الطريقة كانت عودة الصين فى الثمانينيات من القرن الماضى لطريق أكثر تقليديّة فى الإصلاح عن طريق التخلّى عن الراديكاليّة والجماعيّة المفرطة عاملاً مساعدًا استطاعت من خلاله الصين فى ظرف عقدين من الزمان الوصول للمركز الثانى فى العالم من حيث الإمكانيّات الاقتصاديّة.

وتفرض الصين بدرجة كبيرة عودتها إلى موقعها العالمى المتميّز، لقد أثبتت سياسة التركيز على التطوّر الإقتصادى وتجنّب الصراعات أنها سياسةٌ ناجعة، وعادت على الدولة باعتراف دولىّ إلى جانب المنافع الاقتصادية. بالطبع تواجه الدول الآسيويّة صعوبات كثيرة سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وعلى مستويات أخرى، إلا أنّ التفاؤل يسود تنبؤات المحلّلين بشأن تعزيز مراكز قوى جديدة فى آسيا.

ولعل أكثر مواضيع البحث نقاشًا فى العلاقة بين الحضارات هو الوضع القائم فى العالم الإسلامى، ذلك الخليط من المجتمعات ذات الأسس الثقافية والدينية المبنيّة على الإسلام. هنا وقبل أى شئ لابد من تحديد الفرق بين القضايا الحضاريّة الحقيقيّة والقضايا الجيوبوليتيكيّة والإيديولوجيّة الأسطوريّة، بل وأوجه القضايا السياسيّة اليومية ونعنى هنا تلك الأدبيات الكثيرة (بدايةً من ص.هانتنجتون وحتى الكتب والمقالات الشائعة والدعائيّة)، والتى ينتشر فيها موضوع غزو الإسلام للعالم المسيحى بل والعالم أجمع، والإرهاب بوصفه الوجه المعبر عن الإسلام إلخ.

يتصاعد فى الآونة الأخيرة إدراك حقيقة أن محاولات تشويه و شيطنة الإسلام، التأسلم والإرهاب ما هى إلا قناع يخفى من ورائه مصالح محدّدة فى الغرب والشرق على حدٍ سواء:

سعى الولايات المتّحدة الأمريكيّة للتحكّم فى المناطق الغنيّة بالنفط، البحث عن "عدو" كوسيلة لتطبيق بعض السياسات، تحفيز المنظمات الراديكاليّة الإسلامية للتدخّل الأمريكى والخارجى بشكل عام من أجل حشد الرأى العام العالمى، والدخول فى حروب أهليّة هدفها دعم وتزكية أنظمة يمينيّة أو محافظة فى الدول الإسلامية نفسها ...إلخ(٢٥).

وإذا تحدّثنا عن الخصائص الحضاريّة للعالم الإسلامى المعاصر فسنجد أن هناك بالفعل تصاعد للنشاط الدينى والفكرى والسياسى فى تلك الأقاليم. كما نلمح أيضًا ارتفاعًا فى الموجة العاطفيّة. ففى الوقت الذى مرّت فيه أوروبّا بالعصور الوسطى كان الإسلام يمر بأزهى عصور تطوّره وازدهاره. ولكن بعد عصر النهضة الأوروبى بدأ فى الشرق عصر الاضمحلال. بعد هزيمة الأسطول التركى فى ليبانتو عام ١٥٧١ وعدم قدرة الأتراك على الاستيلاء على فيينا فى ١٦٨٣ بدأ انسحاب الإمبراطورية العثمانيّة التى استمرت لعدد من القرون.

ويعتبر الكثير من العرب أن إنشاء دولة إسرائيل فى وسط الوطن العربى ما هو إلا علامة على سقوط الحضارة. بالنسبة إلى اليهود فإن شرعيّة دولة إسرائيل حملت عددًا من الأوجه: فهى تنفيذ للوعد الدينى، تقرير المصير القومى، تعويض من قبل المجتمع الدولى عن الجريمة الفريدة من نوعها – الهولوكوست. بينما يعتبر العرب إعلان الدولة العبريّة تنفيذا للمنطق الإستعمارى الغربى فى اللحظة التى بدأت فيها أوروبّا تصفية مستعمراتها. ليبدو الأمر من وجهة النظر العربية و كأنه أصبح على المسلمين دفع فاتورة ما فعله المسيحيون باليهود.

---

(٢٥) طالع صدام الحضارات أم صدام المصالح في العالم الأفرواسيوي؟ مجموعة أبحاث. موسكو ٢٠٠٦، ص٦-٥، ١١، ١٢، صفحات أخرى. بخاصة بحث ف. هاليداي. الإسلام وأسطورة الصدام. الدين والسياسة في الشرق الأوسط. F. Haliday Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East L. N. Y Paris, 2003. p. 3, 54, 194 and others.

إن الصراع الممتد بين إسرائيل وجاراتها قد حوّل شعور عدم الرضا إلى عداء. فإذا كان الصراع فى البداية قد اكتسب طابعًا قوميًا، فهو مع الوقت قد حمل أبعادا دينيّة. ويكتسب ذلك أهمية، إضافية لأنه فى الوقت الذى تزداد فيه علمانية أوروبا يعيش العالم الإسلامى نهضة دينيّة. ويتشابه الصراع العربى الإسرائيلى فى أعين الأوروبيين مع الحروب الدينية فى أوروبا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. بينما تنظر الولايات المتحدة الأمريكية إلى الصراع يعود ذلك للتأثير الدينى القوى داخلها - بشكلٍ مختلف، فهناك يتم التركيز - ليس فقط على الأساس الجيوبوليتيكى للصراع، وإنما على الأساس الدينى. وقد أسهمت العولمة أيضًا بدورٍ فى تلك العملية حيث تسببت فى رد فعل رافض بحدة لهجومها على القيم التقليدية.

بالإضافة إلى ذلك يتضح ازدياد التأثير كميًا، فيقترب عدد المسلمين المتدينين اليوم إلى البليون مسلم. إن "إعادة أسلمة" العالم الإسلامى تعود بشكل كبير لفقر العديد من الأنظمة العلمانية به، بشكل رئيسى فى العالم العربى. علاوة على ذلك فبعد فترة الركود الإقتصادى الطويلة التى خلفتها الاضطرابات الداخلية والعوامل الخارجية (التى يعد أهمها - الاستعمار والتبعية) فإن المجتمع الإسلامى قد بدأ فى التكاتف والتطوّر. إن الإسلام يجتذب بنجاح أنصارًا جدد، نظرًا لبساطة مبادئ الديانة والشعائر وأيضًا لكون المؤمن هنا يحس نفسه محميًا مرتين - أولاً: من الله الذى حرره من الذنب المبدئى، وثانيًا من الأمّة المكونة من إخوته فى الدين. وذلك يختلف عن الشعور المتنامى فى الغرب بالإنفراديّة التى تترك الفرد وحيدًا أمام مشكلاته الحياتيّة.

وتعد الأصوليّة الإسلاميّة أحد التيارات الفكريّة فى العالم الإسلامى، والذى كثيرًا ما يتم الخلط عن طريق الخطأ بينه وبين التخلّف والعودة للعصور الوسطى. فى واقع الأمر تهدف الأصولية الإسلامية لربط الإسلام بعمليات الحداثة بل وإمكانية الريادة فى ذلك الصدد.

من حيث المبدأ فالإرهاب قد يوجد فى الحضارة الإسلاميّة حيث ترتبط أنشطته فى العالم الإسلامى - وفقًا لرأى العديد من الباحثين الغربيين - بشكل مباشر مع الحظر الدينى (الخلاص بوصفه ثوابًا على الجهاد فى سبيل قضايا الدين). ولكن الوضع كما يتّضح لنا مختلف بعض الشيء. فتصاعد عدم الرضا، وازدياد التوتر وخيبة الأمل وموجات العنف العاتية ما هى - بشكلٍ رئيسى - سوى نتائج منطقيّة لعقليّة الانعزالية العالميّة، التى تسود اليوم غالبية سكّان الدول النامية. علاوة على ذلك فإن ظاهرة "الإرهاب الإسلامى" يتم تضخيمها فى الأدبيّات العلمية والدعائية (الغربية فى الأغلب)، فى الوقت الذى تعارض فيه أغلبية سكان الدول الإسلامية تلك الظاهرة(٢٦).

ولابد هنا من التفرقة بين حقيقتين مهمتين:

الأولى: إن الإسلام ديانة بالمعنى الصارم للكلمة. لا يمكنها شأنها شأن جميع الديانات تحمل مسئوليّة تفسير الساسة لأفكارها المختلفة، لذلك فمن غير المنصف بل من الخطر سياسيًا إلقاء اللوم على الإسلام فى ظاهرة كهذه. يوجد بالطبع فى الإسلام كما يوجد فى ديانات أخرى كثير من التناقضات. فبعض سور القرآن تتحدث عن شرعية ومنطقيّة الجهاد وتعصّب المسلمين بينما تتحدث آيات أخرى عن نزعة السلم عند المسلمين. وعلى مدار ألف وخمسمائة عام فأن كثيرًا من الأفكار الدوجماتية الأساسية فى الإسلام لم تتغيّر، فالسياسيين الإسلاميون الراديكاليّين (الإسلاميّون والسلفيّين والجهاديّين) لم يضيفوا ولا يعتزمون إضافة أى جديد لجوهر الديانة الذى تستند إلى مسلّمات القرآن والسنّة التى لا تتزعزع.

الثانية: إن الإسلام يشكل رؤيةً متكاملةً للعالم، منظومة من السلوكيات، نظامًا للإدارة الجماعيّة، وإدارة الدولة. وفى هذا الإطار يجب التفرقة بين الإسلام الكلاسيكى (إسلام العصر الأوّل) والإسلام التقليدى. فالإسلام الكلاسيكى فى

---

(٢٦) F. Haliday Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. L. N. Y, Paris, 2003, p 3, 54, 194 and others.

القرنين السابع والثامن قام بتطبيق القاعدة الإسلامية المسلم بها، والتى لا تفصل بين الدنيوى والدينى: ذلك فى عصر الخلافة، عصر الدولة الدينية. ولكن بعد استيلاء المغول على بغداد فى ١٢٥٨ تلاشى جوهر سلطة الخليفة، الرمز الذى توحدت حوله المجتمعات الإسلامية وجمع فى شخصه السلطة الدينية والإداريّة معًا لعقود من الزمان. واستبدلت بشخصيّة السلطان رأس السلطة الدنيوية. أصبحت سلطة الدولة منذ ذلك الحين فى يد الملك وحاشيته والهياكل العسكريّة والإدارية التى تقع تحت سلطته، بينما اختص رجال الدين بمجالات التعليم والقانون. ومع ذلك لم يكن هناك صراع بين المسجد و القصر خلافًا للوضع فى العالم المسيحى الذى شهدت عصوره الوسطى صراعًا بين البابويّة والملكيّة(٢٧). أصبحت إيران بعد ثورة عام ١٩٧٩ أول دولة إسلاميّة فى العالم المعاصر.

من هنا جاء التوجّه نحو التيارات المعتدلة فى الإسلام، والمعانى الإنسانيّة التى تضمنها القرآن والنصوص المقدّسة الأخرى، إن تفعيل الحداثة فى العالم الإسلامى يمكن أن يصبح قاعدة لا للحوار الحضارى وحده، وإنّما قاعدة أكثر فعاليّة فى مواجهة التطرّف فى الدول الإسلاميّة من وسائل استخدام القوّة.

الحضارة بهذا الشكل ليست المجتمع نفسه أو درجة من درجات تطوّره وإنّما هى القالب الذى يوجد فيه هذا المجتمع. بالإضافة إلى أنّ الساحة الحضاريّة التى يحدث بها التطوّر الإجتماعى شديدة الاتّساع. ويوجد فى الوقت الراهن بدائلٌ وسيطةٌ متعددة للحضارة. كما توضّح مقارنة عمليات تطور الحضارات المعاصرة أن تلك العمليات كانت أنجح ما يكون فى المناطق التى تم فيها استيعاب التيارات العالميّة وبعض نظم الحداثة (حتى تلك التى جاءت من الغرب) إلى جانب القيم القومية والتراث الحضارى الذاتى. والعكس بالعكس، فقد أدّى رفض الأسس الحضارية القومية والنقل الأعمى للخبرات الغريبة إلى الانهيار وتحطم الروابط الاجتماعيّة ورفض المعاصرة وتحجّر الأنشطة الحياتية. لم يكن عبثًا ما

---

(٢٧) جورجى ميرسكى. العودة إلى العصور الوسطى// روسيا فى السياسة الدولية ٢٠٠٦ سبتمبر - أكتوبر الجزء ٤ العدد ٥ ص١٠، ١١.

كتبه أ. توينبى فى زمنه آن التاريخ الإنسانى ما هو إلا حركة متوازنة على "نصل سيف" يقوم فيها الإنسان كل مرّة باتخاذ قراره من جديد بشأن الاختيار بين انتحارية إثبات الذات غير المكترثة بالعواقب والموت الرحيم إنكارًا للذات[٢٨].

إن الحديث الحضارى ما زال يحتفظ بعدم اكتماله، فالباحثين المعاصرين لا يقدّرون الاختلافات الهيكلية بين الحضارات حق قدرها، ولا يزالون ينظرون إليها من زاوية مانويّة (نسبة إلى العقيدة المانوية فى القرن الثالث وهى عقيدة ثنوية تقوم على أن العالم مركب من أصلين قديمين أحدهما النور والآخر الظلمة - المترجم) فإما "طريق الغرب للتطوّر"، أو البربرية بهذا الشكل أو ذاك الذى عادة ما يحمل مفهومًا جامعًا هو "الشرق". بكلمات أخرى فأنّه هناك عمل غير منجزٍ حتى النهاية بشأن الشروط المبدئيّة الحضاريّة التاريخيّة وآفاق التطور المستقبلى. فنحن بحاجة إلى تحديد المعايير ذاتها فيما يتعلق بمفاهيم التقدّم، الرخاء، "التحضّر" والتى تختلف من شعبٍ إلى آخر، ومن مرحلةٍ تاريخيةٍ لأخرى، كذلك علينا تحديد منهج لقياس معدلات التطور التاريخى. كل ذلك مادة للنقاش، نقاش يبتعد خلاله - ومع اختلاف وتنوع المواقف ـ الباحثون بفعاليّة أكبر عن النموذج المرتكز على أوروبا ويعترفون باختلاف المجتمعات المشتركة بالتساوى فى العمليّة التاريخيّة.

بهذه الطريقة فإن الإعتراف بجميع الحضارات، وبكل نماذج التطور التاريخى الثقافى متساوية الأهميّة، ومقارنة تلك النماذج مع بعضها البعض اتباعًا لمبادئ التساوى فى القيمة أكثر نفعًا من أجل التعرّف على خصائص كل دولة على حدة، ومعرفة الخصائص المشتركة وقواعد التطور مما يكوّن فى النهاية ثقافةً بشريّةً عامّة وتاريخًا إنسانيًا مشتركًا.

هناك أيضًا جانب مهم من القضيّة. إن طرح ص. هانتنجتون لمفهوم الدولة "المحوريّة" كما عرضنا سابقًا، يتحدث فى الجوهر عن الحضارة وكأنها نوع من

(٢٨) Toynbee A. J An Historian Approach to Religion. London: Oxford University Press. 1956. p.3.

"الإمبراطوريّة" التى تعترف بالقيم الأساسيّة للدولة المحورية، إمبراطورية تحوى داخلها مركز متحكم وأقاليم تابعة، أو بعبارة أخرى "عاصمة". ويدلّنا على الطابع "الإمبراطورى" للحضارة عند هانتنجتون بعض الخصائص الأساسيّة لها، وقبل كل شئ "ضرورة الطابع الثقافى الوحيد للحضارة من جانب وتنوع تعدد الثقافات فى العالم من جانب آخر.

إنّنا حينما نتحدّث عن حوار الحضارات لا نفترض فقط تساوى تلك الحضارات من حيث المبدأ، ولكننا نفترض أيضًا تساوى أهمية الثقافات المندرجة وغير المندرجة تحتها. لعله من الأفضل أن نتحدّث عن حوار الحضارات والثقافات، فى هذه الحالة سوف نستطيع بالفعل أن نحيط بالتنوع والغنى الذى يحمله العالم من حولنا.

الفصل الثانى

نظرية التطور الخطّى وفكرة التقدّم

تحمل الثقافة أهمية كبرى من وجهة نظر هدف دراسة عمليّات تطور القيم، أو بتعبير آخر الهوية الثقافية لأجزاء المجتمع الإنسانى. بالإضافة إلى أن معنى الثقافة وتطبيقها العملى ليس فقط "مفهوم منزوع الجوهر" وإنما يتضمّن داخله أيضًا عددا من العناصر الإضافيّة، مما يجعل ذلك المفهوم فى واقع الأمر مفهومًا شديد التعقيد.

إن التطور الاجتماعى الثقافى "مفهوم جامع" يضم تحت مظلّته نظرية التطور الإجتماعى والثقافى التى تصف وتوضّح عمليات التغيّر فى المجتمعات عبر التاريخ. وغالبًا فالتطور الاجتماعى الثقافى يُفهم على أنه عملية التغيّر والتطوّر فى المجتمعات الإنسانية التى تحدث من جرّاء القفزات العامّة فى مجموع المعلومات الثقافيّة المتاحة. إن هذا المدخل يقترح نماذج متنوّعة لفهم العلاقة بين تطوّر التكنولوجيا والهياكل الإجتماعية والقيم وبين التغيّر الذى يطرأ عليها عبر الزمن.

بهذا الشكل لابد وأن يأتى النقاش حول الحضارة مسبقًا، إلا أنّه تطوّر مؤخّرًا وارتبط ارتباطًا وثيقًا بالنقاش حول الثقافة، فالحدود بين مفهومى الحضارة والثقافة فى كثير من الأحيان تصبح وهميّة، ولكن هناك فرق جوهرى: فلو كان بالإمكان فهم الثقافة على أنها عملية عرضٍ لأفكار الإنسان، فالحضارة هى عملية نشر تلك الأفكار وتأكيدها وإكسابها طابعًا مؤسسيًا. لذلك كان

منطقيًا أن يحاول بعض الباحثين رسم خطوط فاصلة وتحديد فروق واضحة بين مفهومى الحضارة والثقافة. لقد كتب الباحثان الأمريكيان ا.كريبير و س.كلوكخون فى إطار رصدهما لتطور مفهومى الحضارة والثقافة: "إن الثقافة كما يقولون هى مرحلة من مراحل تطوّر الحضارة. الحضارة كما يقولون هى مستوى تطوّر وحالة الثقافة الاجتماعيّة. فى العاميّة الإنجليزيّة وفى لغة الأدب الإنجليزى هناك اتجاه طاغٍ للتعامل مع هذين المفهومين بوصفهما مرادفين، مع أن "الحضارة" كثيرًا ما تحددها الثقافة "المتطوّرة" أو "الرفيعة"."(٢٩)

فى الوقت ذاته فالثقافة عادةً ما تعنى القالب المتطور تاريخيًا للأنشطة الحيوية الإنسانية فيما هو فوق الأنشطة البيولوجية، واتى بفضلها يحدث إنتاج وتغيير وحماية وتراكم وتناقل الخبرة الإجتماعيّة. من ناحية فالثقافة ليست متطابقةً مع المجتمع إلا أنّها تتخلل كل شىء دون استثناء أىٍ من مجالات النشاط الإنسانى فى المجتمع. من هنا تأتى الأهميّة التى تحظى بها الثقافة فى دراسة حماية وتطوير وتغيير المجتمع الإنسانى.

وبصرف النظر عن أن أغلبية الفلاسفة الروّاد فى العصور المختلفة قد تطرّقوا بدرجةٍ أو بأخرى قضيّة الثقافة (بدءًا من كانط وهيجل وحتى فوكو وبارت) فإن عمل فولتير "خبرة فى التاريخ العام وتقاليد وروح الشعوب" قد لعب دورًا مهمًا فى بداية البحث فى تلك القضيّة، حيث أثبت الفيلسوف فولتير أن تاريخ البشريّة سهلٌ على الفهم إذا ما ابتعدنا عن تاريخ الملوك والحروب التى خاضوها، والنظر إلى العملية بنظرة أوسع: من منظور الثقافة. كذلك كانت مؤلفات هيجل حول قضيّة التطوّر.

أكّد هيجل ـ على سبيل المثال ـ أنّ التطوّر الاجتماعى عمليّة حتميّة وغير معروفة النتيجة مسبّقًا. فالمجتمع يتطوّر بدءًا من مستويات شديدة البدائيّة تشبه

(٢٩) Krober A. L. & Kluckhohn, C. Culture: A Critical Review of Concepts and Difinitions. NY: Vintage Books. 1963, P. 19.

مفهوم توماس هوبس عن"حالة الطبيعة"، وحتى مستويات تشبه التطوّر الصناعى فى أوروبّا.

وكما هو معلوم فالمعانى الأساسيّة للفلسفة الأخلاقيّة وعلم الأخلاق المعاصرين شأنها شأن علم الاجتماع قد تغيرت أفكارها أكثر من مرّة على مدار التاريخ وفقًا لتطوّر طريقة التفكير النظرى(٣٠). ولكن جوهر الأمر لا يتوقف عند أىٍ من النظريات تعلن قدرتها على تحليل ديناميكيّة المجتمع، ولكنه يمتد ليشمل لأى درجةٍ تتّسق فيها تلك النظريّات مع هدف فهم تعقيد الديناميكية الاجتماعيّة الثقافيّة للمجتمع بالنسبة لحركة "عقارب الزمن"، إحدى المسلّمات التى أبدعها الحائز على جائزة نوبل ى.بريجوجن هى: إن المجتمعات الإنسانيّة، وبخاصةً فى زمننا المعاصر تتمتع بمقاييس زمنية أقصر بشكل ملحوظ... مع تضخيم التعقيدات الديناميكيّة (من العصر الحجرى وحتى المجتمع الإنسانى) فإن دور "عقارب الزمن" وإيقاعات التطوّر يزداد دائما"(٣١).

إن أغلبية المداخل فى القرنين التاسع عشر والعشرين تنظر إلى تطوّر المجتمع الإنسانى ككل، انطلاقا من أن المجتمعات المختلفة توجد على مستويات مختلفة من التطوّر. تلك النظريات تنظر إلى تطوّر المجتمع على أنه تطوّر خطّى بناءً على أنه يمكن تفسير تطوّر الطبيعة والمجتمع من حيث المبدأ الأدوات نفسها النظرية – المنهجيّة. لقد حاول أ. كونت وج. سبينسر وإ. ديوركهايم وكارل ماركس الكشف عن قواعد موضوعيّة – تاريخيّة فانطلقوا من السببيّة الصارمة بين الحقائق الاجتماعيّة وعكسيّة التطوّر الاجتماعى: كل الشعوب تعيد "قوالب أعلى وأكثر تقدّمًا"(٣٢). لقد استمرّ ذلك الخط بدرجةٍ ما فى العالم المعاصر والمدخل النظامى لكل من ف. برودل، ى. فاليرستاين، أ. ج. فرانك وغيرهم.

---

(٣٠) طالع Sartori, Jiovanni. (Ed.) Social Science Concepts. Beverly Hills. CA: SAGE. 1984.

(٣١) ي. بريجوجين، ى. ستينجيرس النظام من الفوضى. موسكو: إديتوريال ٢٠٠١، ص٢٦٥.

(٣٢) س. أ. كرافتشينكو: علم اجتماع الحداثة وما بعد الحداثة فى ظل دينامكية تغيّر العالم. موسكو: معهد العلاقات الخارجية ـ الجامعة. ٢٠٠٧، ص١٠.

ويركّز اليوم أغلبيّة الباحثين اهتمامهم على خصوصيّة وأصالة بعض المجتمعات، ويرفضون مبدأ الخط الواحد فى التقدّم الاجتماعى. إن ذلك مدخل جديد من حيث المبدأ، مبدأ يتطلّب تجديد شامل للأدوات النظرية_المنهجيّة المأخوذة عن العلوم الطبيعية والإنسانية، وذلك بهدف تحقيق الأهداف المرجوّة. وهو الأمر الذى يفرض ضرورة الابتعاد خارج حدود مجال تخصص واحد والتطرّق للأبحاث الفلسفيّة والأبحاث متعددة التخصصات.

إلا أنّ كلّ مراحل تطوّر المداخل الإجتماعية-الثقافيّة تقريبًا قد أسهمت بما يفيد من أجل فهم عمليّات تغيّر القيم. ففى القرن الرابع عشر توصّل العالم المسلم إبن خلدون (أى أن ذلك كان قبل بضع مئات من السنين على ظهور علم الإجتماع وفلسفة الثقافة الغربيين) إلى استنتاج مفاده أنّ المجتمع كائنٌ حىّ وبناء عليه فهو يعيش الميلاد والنمو والتقدم فى السن والشيخوخة والسقوط والموت وذلك لأسباب عامة شاملة، ليضع بذلك بعد أفلاطون أساسًا للمدخل العضوى فى البحث فى تطوّر المجتمع. إن الكائن الحى فى نظريّة الاجتماع يفترض أنّ وحدة المجتمع يحددها الوعى الجماعى ولا تؤدّى إلى خلق شخصيّات منفردة. منذ ذلك الوقت وتلك القضيّة تظهر باستمرار فى الفكر الأوروبّى. ويجب الإعتراف بأن فكرة الكائن الحى لعبت دورًا مهمًا فى مرحلة الانتقال من النماذج الميكانيكيّة للمجتمع بوصفه تجمعًا لأفراد منفردة ومنعزلة "الروبنسونيّة" إلى النماذج الأكثر تعقيدًا والتى يُنظر فيها إلى المجتمع كوحدة محددة. وفى الغالب أن فكرة الكائن الحى تضخّم أهمية الوحدة الثقافيّة والنظاميّة والأخلاقيّة للمجتمع. حتى العلم الحديث يعترف هو الآخر ببعض أوجه التشابه بين المجتمع والكائن الحى إلاّ أنّه ينفى التوازى المباشر بينهما. أمّا فيما يتعلّق بقضيّة المرحليّة فأنه يجدر الإشارة إلى أن فكرة الكائن الحىّ تعترف بالدوريّة فى تطوّر المجتمع والوحدة الشكليّة للعمليّة التاريخيّة.

لكن الأمر يختلفٌ تمامًا فيما يتعلّق بكيفيّة تقدير المفكّرين لتلك المرحلة أو هاتيك من مراحل تطوّر المجتمع. فالأوروبيون فى القرن الثامن عشر (تحت تأثير

اليهوديّة وفكرتها عن تدهور المجتمعات الإنسانيّة على ما يبدو) كانوا يؤمنون بعمق أن أغلبيّة المجتمعات المعاصرة لهم تمر بمرحلة سقوط. بينما تعاملوا مع الحضارات القديمة بوصفها النقطة الأعلى فى التطوّر، فأوروبا العصور الوسطى هى مثال للتدهور بالمقارنة باليونان وروما. وقد أسهمت المسيحية بمبدأها عن خطيئة العالم فى ذلك التصوّر.

إن الإيمان بالتقدّم بدأ فى الانتشار جوهريًا فقط بدايةً من عصر النهضة. فقد توصل مفكرو عصر النهضة لاستنتاج أن المجتمعات تتطوّر فى خطوط متصاعدة تمرّ بمستوياتٍ معيّنة، وحاولوا تفسير المنطق و النظام والقواعد الضروريّة التى تحدد حركة التاريخ الإنسانى. وكان م.مونتين أحد أوائل الفلاسفة الذين أولوا اهتمامًا بقضيّة التغيّر الاجتماعى والثقافى عبر الزمن. ولكن الإسهام الأكبر فى وضع أساس المدخل الاجتماعى الثقافى المستقبلى كان من نصيب النهضة الأسكتلندية بلا منازع. فبعد الوصول إلى الاتحاد بين أسكتلندا و إنجلترا عام ١٧٠٧ لاحظ بعض المفكرين الأسكتلنديين الاختلافات الواضحة فى مستويات التطوّر بين أسكتلندا و إنجلترا مما دفعهم للتفكير فى وجود صلة ما بين التقدّم و"السقوط". وكانت النتيجة ظهور العديد من "القصص اليوميّة" وكان آ.فيرجسون أوّل من استخدم مفهوم "التحضّر" فى "رسالة حول تاريخ المجتمع المدنى" (١٧٦٧) معبرًا عن المرحلة الثالثة العليا فى التاريخ الإنسانى التى بدأت من تكوين العلاقات المدنيّة وظهور المؤسسات الحكوميّة.

انطلق آدم فيرجسون وفى أثره جون ميللر ("الملاحظات الخاصّة باختلاف المستويات فى المجتمع ١٧٧١) وآدم سميث ("ثروات الشعوب"١٧٧٦) من فكرة أنّ المجتمعات فى تطوّرها تمر بمراحل ثلاثة: "الهمجية"- وهو عصر الصيد والجمع والالتقاط، "البربرية" وهو عصر الرعى والزراعة، وأخيرًا المرحلة الثالثة "التجارة". يقول الباحث الروسى ى. رينيف: لقد قام التنويريون الأسكتلنديون بالتقاط القفّاز الذى ألقاه ديكارت للتاريخ المعاصر له (بوصفه ملحقًا موجّهًا لإمكانات العقل من خارج الحقل العلمى، وضرب من البلاغة وظيفته الوحيدة

إمتاع العقل) بل وجعلوا التاريخ أساسًا لكل العلوم الإنسانيّة جامعين ذلك كلّه فيما يسمّى بالفلسفة الأخلاقيّة[٣٣].

احتلت قضايا مرحليّة التطوّر مكانة مهمة فى الفكر التنويرى الفرنسى. فقد قام كوندورسى بتقسيم التاريخ الإنسانى إلى عشر مراحل مؤكدًا أنّ حرمة التاريخ مرتبطة بتطور المجتمع، وتطوّر روح الإنسانيّة والحريّة وتطوّر العقل. وأكمل جيلفيتسكى تلك الفكرة بمبدأ المصلحة الماديّة الذاتيّة، والذى تمّ بفضله وفقًا لوجهة نظره التحوّل من مرحلة الصيد إلى مرحلة الرعى ثم الزراعة وفى النهاية التجارة والصناعة. كما قام سان سيمون بتعريف التاريخ على أنّه التقدّم ووضع معاييره بأنّها: سعادة مجموعة كبيرة من الناس، وتحقيق الموهوبين لإمكانياتهم وتطوّر العلوم والحضارة. إن التاريخ وفقًا لسان سيمون قد مرّ فى حركته بثلاث مراحل من القوالب الإجتماعية البدائيّة وحتى المعقّدة:

١ ـ الدينيّة: من عبادة الأصنام البدائيّة وحتى تعدد الآلهة الذى بنيت عليه العبوديّة.

٢ ـ الميتافيزيقيّة: المبنيّة على وحدانيّة المسيحيّة والتى أدت للنظام الإقطاعى.

٣ ـ الإيجابيّة: وهو النظام الاجتماعى المستقبلى حيث يستبدل الإله الواحد بالنظام الموحد الجامع ويسود التصور العلمى للعالم ودعاته (العلماء الدنيويين والصناعيين).

بالطبع فإن النظر إلى التاريخ فى تلك الحقبة لم يمكن أن يتكون بمعزل عن الشروط المبدئية العامة لفلسفة التنوير، المبنية على الإيمان بالعقل وتقدّمه المؤدّى إلى الرخاء الاجتماعى.

ولكن تعد نظرة أوجست كونت ـ مؤسّس علم الاجتماع – أكثر النظرات شمولاً. فالتاريخ عند كونت مقارنة مع سان سيمون هو التأمليّة، وهى الوسيلة

---

(٣٣) ى. رينيف: مفهوم الحضارة فى فلسفة التاريخ إبان عصر التنويريين الأسكتلنديين// الحضارة. العدد ٢، موسكو: دار "العلم" ١٩٩٣ ص١٥٩.

التى تؤدى وظيفة الوسيط بين نظرية المعرفة والسياسة. إن السياسة تقيس العشوائيّة والنظام فى تاريخ المجتمع الإنسانى. ويقول كونت: " إن النظام والتقدّم اللذان اعتبرتهما العصور القديمة مفهومين غير متجانسين يكونان بدرجة كبيرة جوهر الحضارة المعاصرة، إنهما مطلبان متساويان وضروريان يعد ترابطهما الشديد الآن عقبة أساسية ومصدرًا لتطوّر أى نظام سياسى حقيقى... النظام والتقدّم سوف يصبحان جانبين ضروريين بالقدر نفسه للمبدأ نفسه"(٢٤).

لقد رأى كونت مصدر النظام فى طبيعة الإنسان، فالتقدم لديه هو تطوّر وتفاعل الخصائص الموجودة بالفعل فى تلك الطبيعة، وليس تحسين هدف معين غير مبنى على تجربة كما اعتقد مفكرو عصر التنوير. وبناء عليه فأن العلاقة المتبادلة بين التقدّم والنظام تؤكد مثالية أىٍ من الحقب التاريخية.

إن تطور الفلسفة الإجتماعية سار على خلفية واسعة للتغيرات التاريخية. أولاً: فقد لعب الاستعمار دورًا مهمًا فى التأثير على تلك الفلسفة. بصرف النظر عن أن أغلبية الصراعات مع شعوب الدول المُستَعمَرة كانت تُحل فى العواصم باستخدام القوّة، فإن التعرّف على المجتمعات الأخرى حتّم على العلماء والفلاسفة طرح الأسئلة حول طبيعة المجتمع والثقافة. علاوة على ذلك فأن الإدارة المؤثّرة فى المستعمرات تطلّبت معرفة الشعوب المستعمَرة. وسمح ظهور نظريّة التطور الإجتماعى الثقافى للأوروبيين بالاعتماد على معرفة جديدة تعكس وتحدد قواعد السيطرة السياسية والاقتصادية المتنامية على أجزاء أخرى من الأرض. واعتمد توماس هوبس فى القرن السابع عشر وهو يطرح فكرة "الحالة البدائية" بشكل كبير على فكرة الأوروبيين عن "الهمج". فقد كان النظر إلى التحضر كنتيجة التطور المتدرج من تلك الحالة شديدة التدنّى. وحتى العقلانيين أمثال فولتيير نظروا لعصر التنوير على أنه قمة التقدم المتدرج للإنسانيّة.

Conte A Cours de philosophie positive. P. 1987. V. IY. P 8-9. (٢٤)

بهذا الصدد من الممكن الاتفاق مع الفيلسوف الروسى ب. ج. كابوستين الذى كتب أن عصر التنوير قد أكّد على أن "التقدّم ليس للجميع"، بالكيفيّة نفسها التى أكد بها على الحرمان النهائى والأكيد للشعوب الموجودة "على أطراف المعاصَرة" من حقوقها. مفصحًا عن التناقض الموجود بين عالميّة التنوير فيما يتعلق بقدرة جميع البشر على العقلانية، وبين عدم التحاق الشعوب غير الأوروبيّة بهذا الركب فى "الاستراتيجية" العامة للتقدّم، وتوصّل كابوستين لاستنتاج أنّ "التقدم والتخلّف لا يتواجدان جنبًا إلى جنب كقطبين لـ"ظاهرة" واحدة وإنّما هما مشروعان أيديولوجيان متنافسان لقوى مختلفة، تتحدى من أجل إثبات خصائص المجريات المتكاملة و"الإجمالية" بوصفها "يقينًا"(٣٥).

لقد فتحت الثورة الصناعية وطفرة رأس المال الطريق للثورات المتعاقبة فى مجال الإنتاج. وعكست نظريّات التطوّر الإجتماعى الثقافى إيمانًا بأن التغيّر فى أوروبا، والذى أحدثته تلك الثورات قد أدّى لتحسن مستوى الحياة. إن التصنيع المرتبط بالتغيّرات السياسيّة المكثّفة دفعت أنصار تلك النظرية إلى إعادة النظر لبعض المسلّمات الأساسيّة.

وفى النهاية تم فى القرن التاسع عشر وضع ثلاث نظريّات كلاسيكيّة للتغيّرات الاجتماعيّة والتاريخيّة: نظريّة التطوّر الإجتماعى الثقافى، نظرية الدورة الاجتماعية، الماديّة التّاريخيّة الماركسيّة(٣٦). وقد اشتركت تلك النظريّات فى: أنها جميعًا اعترفت بأن التاريخ الإنسانى يتطور فى طريقٍ واحد معين، طريق

---

(٣٥) ب. ج. كابوستين: نقاش حول التقدّم. كوزموبوليس ٢٠٠٤ العدد ٢.

(٣٦) يضيق المقام هنا لعرض نظرية التكوين لكارل ماركس التى لعبت دورًا مهمًا فى تأكيد التقدميّة. يطرح مفهوم التكوين حتميّة تطوّر العمليّة التاريخيّة من مجتمع بدائى لا طبقى عبر مجتمعات طبقية (عبوديّة ـ إقطاع ـ رأسماليّة) نحو تكوين مجتمع شيوعى لا طبقى. لقد أكّد البروفيسور م. أ. بارج فى المؤتمر العالمى فى موسكو عام ١٩٩٠ على أنه بعيدًا عن التحليل وفقًا لنظرية التكوين، يوجد أشكال وبدائل اجتماعيّة متعددة للتطوّر، نشاط ودور للطبقات الاجتماعية المختلفة التى لا تدخل فى إطار التنافر بين الطبقتين الإجتماعيتين الأساسيتين، كما يوجد دورٌ مهمٌ للثقافة الروحانيّة. بما فى ذلك الوسيلة الآسيويّة للإنتاج. ("قضايا فلسفيّة". ٢٠٠٢ العدد ٦ ص٢).

التطوّر الاجتماعى، فكل حدث فى الماضى ليس فقط مسلسلا زمنيًا، ولكنّه أيضًا مرتبط سببّيًا بأحداث الحاضر والمستقبل، لذلك فمن الممكن توحيد تلك النظريّات جميعًا تحت مسمىً واحد هو "نظرية التقدّم الخطّى".

وفى إطار هدف بحثنا هذا نعتبر نظريّة التطور الإجتماعى الثقافى أكثر ما يهمنا، فى محاولة التعبير عن الفكر الاجتماعى وفقًا للمعايير العلميّة العامّة، ثمّ استنادًا إلى نظريّة التطوّر البيولوجى. تلك المحاولات طرحت توازيًا بين المجتمع الإنسانى والكائن الحى، وأدخلت فى نظريّة التطور الاجتماعى مفاهيم مثل التنوّع، الإنتخاب الطبيعى، الوراثة، وتعاملت معها كعوامل للتطوّر وفقًا لمبدأ "البقاء للأصلح"، الذى كانت نتيجته تقدّم المجتمعات من مرحلة الهمجيّة والبربرية نحو التحضّر.

تدريجيًا تم الاعتراف بفكرة وجود "مراحل" للتقدّم محددة بصرامة (كانت فى العادة ثلاث مراحل) – الهمجيّة والبربرية والتحضّر. وصار تطوّر الفرد وفقًا لأنصار تلك المدرسة يتبع مراحل تطوّر المجتمع.

مع أن نظريّة التطور الاجتماعى عادة ما ترتبط باسم أوجست كونت. فإن هربرت سبنسر قد لعب دورًا مهمًا فى تأسيس تلك النظريّة حيث نشر أعماله قبل نشر تشارلز داروين لكتابه "نشأة الأنواع...".

كتب سبينسر أن المجتمعات تتقدّم على مدار الزمن، والتقدم يحدث من جراء التنافس، فإن التطوّر يحدث من جرّاء الإنتخاب الطبيعى بين الأفراد ممّا يؤثر على الظواهر الاجتماعيّة والبيولوجيّة على حدٍ سواء. ومع ذلك فإن ظهور كتاب داروين جعل من فكرةٍ كهذه قاعدة سائدة للباحثين. لقد نظر سبنسر للمجتمع على أنّه كائنٌ حى فى طور النمو من الأبسط فالأعقد، من الفوضى إلى النظام، من التعميم للتخصيص، من المرونة إلى التنظيم. و يمكن تقسيم عملية النمو إلى مراحل معيّنة ذات بداية ونهاية. إن النمو يعادل التقدّم الاجتماعى، كل مرحلة تفوق سابقتها. إن التقدم يحدث داخل مخ الإنسان ويتحقق فى الاستخدامات الأوسع للأفكار والعقل والمنطق بهدف فهم العالم.

إن هربيرت سبينسر الذى اعتقد أن المجتمع يتطور باتجاه اتساع دائرة حرّية الفرد وتقلّص تدخل الدولة فى الحياة الإجتماعيّة والسياسيّة، قد قسّم تطوّر المجتمع لمرحلتين: المجتمع العسكرى و المجتمع الصناعى. أهداف المجتمع الصناعى الأسبق والأكثر بدائية تتلخص فى الاستيلاء والدفاع، وهو مجتمع مركزى، مكتفى اقتصاديًا، يضع مصلحة الجماعة فوق مصلحة الفرد، ويستخدم القمع والقوة والاضطهاد ويكافئ الإخلاص والطاعة والنظام. المجتمع الصناعى يجد هدفه فى الإنتاج والتجارة، لذلك فهو مجتمع لامركزى، مرتبط بمجتمعات أخرى بفضل العلاقات الاقتصادية، يحقق أهدافه بمساعدة التعاون الاختيارى، والحدود الذاتية وينظر لمصلحة الفرد كقيمة عليا، ينظّم الحياة الاجتماعية من خلال العلاقات الاختياريّة، يقدّر روح المبادرة والاستقلال والتجديد. سبينسر افترض إمكانية عكسيّة العمليّة التاريخيّة، وتجمّد العلاقات. هكذا افترض أن انقراض "الليبراليّة الكلاسيكيّة" فى إنجلترا واستبدالها بما سُمّى فيما بعد ب"الليبراليّة الاجتماعيّة"، وكذلك ازدياد سلطة الدولة عن حد معين يؤديان إلى عودة النظم الاجتماعيّة الاستغلالية والعسكريّة، وإلى عودة "العبودية[٣٧].

ولكن الأبحاث الضخمة والجادّة لقضايا التطوّر الإجتماعى من وجهة نظر الثقافة يرجع تاريخها للقرن التاسع عشر. فى ذلك الوقت دخلت الثقافة لأول مرة العلوم الإجتماعية المؤَسسة حديثًا وخاصة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

أصبح كتاب هينريخ ريكيرت "علوم الثقافة وعلوم الطبيعة" الذى ألّفه عام ١٨٩٩[٣٨] أكثر العلامات المميزة فى تطوّر المدخل الإجتماعى الثقافى. واتّخذ ريكيرت موقفًا شديد الراديكالية، مؤكّدًا على الاختلاف الواضح بين منهجيّة علوم الثقافة وبين الفروع الأخرى للمعارف الإنسانيّة، رابطًا بينهم بالمناهج التفسيريّة للتاريخ كفرع من فروع ذلك العلم. فقد رأى الاختلاف النوعى بين الحقائق التاريخيّة والحقائق العلميّة، علاوةً على ذلك فقد أوضح أنّ القيَم لابد

---

(٣٧) سبنسر، هربيرت: الفرد والدولة. موسكو: سوتسوم ٢٠٠٧.

(٢٨) Rickert, H. Die Grenzen der naturwissehschaftliche Begriffsbildung. Tubingen: JC Mohr. 1921.

وأن تفصلها مسافة عن الحياة اليوميّة. مع أنه بذلك قد طرح تحدّيًا لأسماءٍ شهيرةٍ مثل بيرجسون وديليى وزيميل ولكنه لم يكن وحيداً على تلك الجبهة.

كتب ريكيرت: "فيما يتعلق بأنواع القيم التى تحوّل أجزاء الحقيقة إلى مادة للثقافة وتميّزها بهذا عن الطبيعة، فلابد أن نقول الآتى. لا يصح الحديث عن وجود القيم من عدمه، بل يمكن الحديث فقط عمّا إذا كانت تلك القيم ذات أهميّة أو غير ذات أهميّة. فالقيمة الثقافية إمّا أن يتم الاعتراف العام بأهميتها أو تنحصر أهميتها، وبالتالى أهميّة المعانى شديدة الخصوصية للمفردات المرتبطة بها فى مثقفٍ واحد على الأقل. وبناءً عليه فلو دار الحديث عن الثقافة بالمعنى الرفيع لتلك الكلمة فأن الحديث هنا لابد وأن يدور لا عن مفردات الرغبة البسيطة، ولكن عن المصلحة العامّة التى نحس بقيمتها ونحس بالرغبة فى العمل من أجلها، يحركنا فى ذلك وازع أخلاقى بهدف الصالح العام للوحدة الاجتماعية. بهذا فنحن نفصل مفردات الثقافة عن كل ما نقدره أو نرغبه بفعل الغريزة وحدها، كذلك عن كل ما يحمل قيمة المصلحة لا بفعل الغريزة وحدها ولكن بسبب مزاج عارض"(٣٩). بهذا الشكل فصل ريكيرت بشكل واضح الثقافة عن الطبيعة، لكنه فى الوقت ذاته ربط الثقافة بالقيم.

فى عام ١٨٦٥ (بعد ست سنوات من ظهور "نشأة الأنواع" لداروين) وصل إدوارد تايلور لاستنتاج مفاده أن دراسة الوثنيين القدامى والشعوب غير المتحضّرة المنفصلة عن ركب ثقافة العصر الفيكتورى تساعد فى إلقاء الضوء على ثقافة الإنجليز أنفسهم. وفى كتابه "الثقافة البدائيّة" عام ١٨٧١ ظهر لأول مرّة فى اللغة الإنجليزيّة مصطلح "الثقافة". لقد كان إ. تايلور مؤمنًا فى إمكانية تحويل الهمج - الوثنيين إلى مسيحيين صالحين، بما أن الله قد خلق الناس "على صورته ومثاله" ككائنات عاقلة وأخلاقيّة. فلو وُجد بعض الهمج فى القرن التاسع عشر فأنهم نتاج تدهور يرجع إلى البعد عن العقل والأخلاق واختفاء الدين. لقد اتجه تايلور لدراسة تطور الثقافة على مستوى العالم مؤكداً أن الثقافة هى ذات عملية

---

(٣٩) ج. ريكيرت: علوم الثقافة وعلوم الطبيعة. موسكو: ريسبوبليكا. ١٩٩٨، ص ٥٦.

التطوّر. ووفقًا لوجهة نظره فالمجتمعات موجودة على مستويات مختلفة من التطور الثقافى.

كما حدد عالم الأنثروبولوجى لويس مورجان فى كتابه "المجتمع القديم" عام ١٨٧٧ ثلاثة عصور فى تطوّر الإنسانيّة وهى: الهمجية والبربريّة والحضارة، التى تختلف عن بعضها البعض بمخترعاتها التقنيّة، مثل النار وصناعة الفخّار والسهام فى عصر الهمجيّة، والرعى والزراعة وتطويع المعادن فى عصر البربرية، وفى النهاية الأبجدية والكتابة فى عصر الحضارة. بهذا قام مورجان بتوضيح الارتباط بين التقدّم الاجتماعى والتقدّم التقنى. اقترح مورجان أن التقدّم التقنى هو تلك القوّة التى تحدد التقدّم الاجتماعى، وكل التغيّرات الاجتماعيّة فى المؤسسات والمنظمات أو الأيديولوجيات تعكس تغيّرًا مبدئيًا فى التكنولوجيا(٤٠). اعتمد ف. إنجلز بدرجة كبيرة على وجهة نظر مورجان فى كتابه "نشأة الأسرة، والملكيّة الخاصّة والدولة". تعد مؤلفات مورجان بالنسبة إلى الماركسيين أهمية خاصة نظرًا لتعضيد تلك المؤلفات إيمانهم بالعوامل الماديّة الاقتصادية والتقنية كمحددات لتطوّر المجتمع الإنسانى.

علاوة على ذلك فقد بحث لويس مورجان فى تاريخ الشعوب الغربيّة التى وفقًا لوجهة نظره قطعت مراحل مبكرّة من التطوّر الثقافى، مما ساعد على تتبع التقدّم الثقافى. ومن حيث الجوهر فإن مورجان قد أنشأ نظرية التطور الخطّى، مضيفًا مقاييس لتصنيف الثقافات بناءً على مكانها فى النظام المحدد لتطوّر الإنسانيّة بشكلٍ عام، وكذلك درس آليّات ونماذج النمو. وقد قام تحليله للثقافات المقارنة على ثلاثة افتراضات:

١ - يمكن تصنيف المجتمعات المعاصرة وترتيبها بالأكثر أو الأقل "بدائيّة" أو بالعكس "تحضّرًا".

---

(٤٠) Morgan, Lewis (1877) Ancient Society. Chapter 111: Ratio of Human Progress. http://Marxists.org/reference/archive/morgan-iewis/ancient-society/ch03.htm

٢ ـ بين هذين القطبين "البدائى" و "المتحضّر" يوجد عدد من المراحل:السرب، القبيلة، العشيرة، الدولة.

٣ ـ جميع المجتمعات تمرّ بتلك المراحل بالترتيب نفسه ولكنها توجد فى مستويات مختلفة.

ويحدث الانتقال من مرحلة لأخرى نتيجة لازدياد التعقيد (ضمن ذلك التفاوت الطبقى وتعقيد فصل العمل)، أو لتطوّر المعارف الفكريّة أو الدينيّة أو الأخلاقيّة. وقد ساعد هذا لاحقًا فى استخدام اكتشافه لهذا المبدأ فى توضيح الإختلاف فى المعتقدات الدينيّة وعلاقات السلطة فى المجتمعات المختلفة.

عالم آخر من الحقبة نفسها هو عالم الاجتماع الألمانى فرديناند تينّيس وصف التطوّر بأنه ارتقاء من المجتمع اللامؤسَّسى حيث يتمتع الناس بحريات كثيرة وحد أدنى من القوانين والواجبات نحو المجتمع المعاصر الذى يصفه بالمجتمع المؤسَّسى العقلانى حيث تسود العادات والقوانين المحدِّدة لتصرفات الناس ورغباتهم. كذلك فقد لاحظ النزعة للتوحيد القياسى و المعايرة حينما تُمتَص المجتمعات الصغيرة فى مجتمعات واحدة كبيرة معاصرة. تينّيس بهذا تنبّأ بالعولمة. تينّيس أيضًا كان أحد أوّل علماء الاجتماع الذين لاحظوا أنّ عمليّة التطوّر لا تتحرك دائمًا فى الاتجاه الصحيح، و أنها ليست مطلقة وأحيانًا ما تتحول لعملية تدهور. أصبحت أعماله لاحقًا أساسًا لنظرية التطور الجديدة.

مع أن الباحثين لا يدرجون ماكس فيبير ضمن أنصار التطوّر الاجتماعى الثقافى، إلا أن تقسيمه السلطة للثلاثيّة (التقليدية والكاريزميّة والعقلانيّة-المشروعة) يمكن أن يُعتبر اصطلاحًا ضمن إطار نظرية التطوّر الاجتماعى الثقافى، إذا ما وضعنا ذلك التقسيم فى ترتيب تصاعدى. فلم يكن من قبيل الصدفة أن يؤكّد فيبير أن السلطة العقلانيّة-المشروعة تعدّ الأكثر تقدّمًا من وجهة نظر التطوّر.

كما وضع إيميل دوركهايم أساسًا لمدخله التضامن الاجتماعى موضحًا أن تقدّم المجتمع يتحرك من التضامن الميكانيكى نحو التضامن العضوى. ففى

التضامن الميكانيكى يكتفى الناس ذاتيًا، يتكامل الضعفاء لذلك تظهر ضرورة استخدام القوة والاضطهاد من أجل ضمان وحدة المجتمع. فى التضامن العضوى يتكامل الناس بشكل أكبر ويعتمدون على بعضهم البعض، يتميزون بالتخصص المتوسّع والتعاون. يرتبط التقدّم من التضامن الميكانيكى نحو التضامن العضوى بزيادة عدد السكّان، وتطور الأخلاق (من خلال التطور نحو علاقات متبادلة أعقد) وازدياد التخصص فى العمل. ويعد العامل الأكثر أهمّيّة وفقًا لدوركهايم هو تقسيم العمل.

مع ذلك فإنه بفضل البعثات العلميّة المتعددة، وأبحاث المواقع المختلفة، والاتصال بالشعوب الأخرى ازدادت المكونات العلمية المتعلّقة باستيعاب تنوّع الثقافات تدريجيًا. واختفت فى غياهب الماضى الأفكار التى تعتبر ما يسمّى بالمجتمعات البدائيّة تقف على الدرجة الدنيا من السلم المؤدّى إلى الثقافة الغربيّة المعاصرة، كذلك تقسيم المجتمعات إلى "متحضّرة" و"غير متحضّرة" (على أقل تقدير فأن ذلك إنما حدث بفضل ظهور مفهوم كالحصافة السياسيّة فى القرن العشرين، ومع ذلك فمازلنا نلمح ظلال المقارنات القديمة كما سنرى لاحقًا. وقد تجسدت فى نظريّات معاصرة مثل: العولمة، الدمقرطة، "البليون الذهبى"، إلخ.

لقد بدأت فى بداية القرن العشرين رؤية نظامية نقدية للعوامل الاجتماعية الثقافية للتطوّر، ولوحظ وجود رفض لنظريّة التطوّر الخطّى. وحاول عالم الأنثروبولوجى فرانس بواس وتلاميذه روت بينيديكت ومارجريت ميد هدم نظريّات سبينسر ومورجان وتايلور استنادًا إلى قاعدة تجريبيّة واسعة. وأطلقوا على "مراحل" التطور صفة "وهميّة". علاوة على ذلك فقد هدموا من حيث المبدأ الاختلاف بين الشعوب "البدائية" و"المتحضرة" ("المعاصرة") موضحين أنّ المجتمعات المسمّاة اليوم بالمجتمعات البدائية تملك تاريخًا لا يقل فى ثراءه عمّا يسمى بالمجتمعات المتحضّرة. لذلك فإن محاولات إعادة هيكلة تاريخ تلك المجتمعات كتاريخ لأناس أميين ليس لديهم مستندات تاريخيّة تحمل طابعًا مزايدًا وغير علمى. وقد أثبت أولئك العلماء أيضًا أنّ التقدّم المسلّم به المتوّج للمرحلة

الحضاريّة المعادل لأوروبا المعاصرة، يحمل طابعًا مركزى العرقيّة. بالإضافة إلى أنهم أوضحوا أن المجتمعات عادة ما تبدو معزولةً عن بعضها البعض فى الوقت الذى يسهم فيه التأثير الثقافى فى كسر الحدود الاجتماعيّة، وينتشر فى المجتمعات المختلفة، وتلك أحد آليّات التغيير. بتعبير آخر فإن المدخل الخطّى الكلاسيكى تعرّض لنقد جادّ لعدد من أسسه النظريّة:

أولاً : حملت النظرية طابعًا مركزى العرقيّة بدرجة كبيرة.فقد كانت شديدة النقد فيما يتعلق بغالبيّة المجتمعات فى الوقت الذى قدّمت فيه الغرب على هيئة المجتمع الأكثر تطورًا و"تحضرًا".

ثانيًا: وفقًا لتلك النظربة فأن كل الثقافات تسير فى طريق التقدّم ذاته، وتضع نصب أعينها نفس الأهداف.

ثالثًا: لخّصت النظريّة التحضّر فى مفردات الثقافة الماديّة (التقنيّة، تطوّر المدن، إلخ).

رابعًا: ساوت النظريّة بين التطور والتقدّم مما يدل على الفهم غير الصحيح لمعنى نظريّة التطوّر.

خامسًا: هناك العديد من الشواهد التى تناقض تلك النظريّة. فالكثير ـ وليس الجميع ـ من ما يسمى بالمجتمعات البدائيّة أكثر حبًا للسلام، بل وأكثر ديمقراطيّة من المجتمعات المعاصرة، ويتصرفون بسلوك أكثر عناية بالصحة وأكثر اتساقًا مع البيئة.

وبما أن التطور الاجتماعى كان ممثّلاً فى نظريّة علميّة، فقد تم استخدام تلك النظريّة كأساسٍ لبعض التطبيقات غير العادلة بل والعنصريّة فى بعض الأحيان وخاصةً فى الاستعمار والعبوديّ والتفاوت الاقتصادى فى أوروبا المتطوّرة صناعيًا. وقد تعرّضت الاجتماعيّة الداروينيّة كنظريّة لنقدٍ حاد، وهى النظرية التى تسود فيها القوانين التى طرحها تشارلز داروين فى تفسير تطوّر الطبيعة ـ مثل الانتخاب الطبيعى والصراع من أجل البقاء ـ على المجتمع الإنسانى. لتصبح

تلك الأفكار بذلك فى تعارض سافر مع مبادئ الأبويّة والمبادئ الأساسيّة للمجتمع التقليدى. يعد ب.كروبوتكين واحدًا من أهم النقّاد المنطقيين والجادّين للاجتماعيّة الداروينيّة. فقد استنتج فى مؤلفه: "المساعدة المتبادلة كعامل للتطوّر" (١٩٠٢) أنّ التعاون والمساعدة المتبادلة فى الطبيعة كما فى المجتمع الإنسانى ظواهر أكثر اتساقًا من التنافس والصراع من أجل البقاء.

لقد استخلصت نظرية التطوّر الاجتماعى الثقافى المعاصرة دروسًا من أخطاء نظرية التطوّر الاجتماعى "الكلاسيكيّة". فيحاول أصحاب المذهب الجديد تجنّب الأطروحات ذات الطابع مركزى العرقيّة (ethnocentric) وكذلك المقارنات عديمة الأساس والأحكام التى لا تعضدها دلائل دامغة. كما يحاولون إعادةً النظر إلى مجتمعات بعينها، فى إطار وجودها الذاتى. مما أدّى إلى ظهور تيارين فى علم الاجتماع: النسبية الثقافية ونظرية التطور متعدّد الخطيّة.

وبتعبير آخر فإن هذا المدخل تأسس على النسبية الثقافية و"الأخلاقية" التى تكوّنت فى إطار الثقافة الأوروبية على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين كرد فعل على الأزمة التى خلقتها عقلانيّة وإنسانيّة عصر التنوير وفقدان الأمل فى التقدّم والعدل وانتصار العقل. من وجهة نظر البحث الثقافى فإن ذلك المدخل يؤكّد تعدديّة الثقافة وسبل التطور وأنظمة القيم الخاصة بأنواع الثقافة المختلفة على مدار التاريخ. وحول هذا كتب فى زمنه كل من ن.ى.دانيليفسكى، أ.شبينجلر، أ.توينبى، ب.ا.سوروكين، ف.بواس، م. ميد، ر.بينيديكت ومفكرين آخرين. إن النسبيين رفضوا مبادئ وحدة التاريخ الإنسانى، ووقفوا ضد نظرية التطور الخطّى والمركزيّة الأوروبيّة. وقد انطلقوا فى ذلك من أن كل ثقافة تمتلك خاصيّة سائدة تميّزها، تمتلك بؤرةً خاصّة بها، تجتمع حولها كل عناصر تلك الثقافة. أى أن كل ثقافة يمكن استيعابها فقط فى إطارها الذاتى وفقط حينما يتم التعامل معها كوحدة متكاملة. فى الوقت ذاته، فالنسبيون لم يعترفوا بالأنانية المفرطة والأصالة المطلقة لأية ثقافة.

إن النسبية الثقافية تقوم على قناعات معيّنة معرفيّة ومنهجيّة للغاية. ونلمح آثار جذور نظريّة المعرفة فى الثقافة النسبية منذ عصر التنوير الألمانى (كانط، جيردر جومبولت)، فمنهجية وخصائص أسلوب البحث أصبحت واضحةً فقط فى القرن العشرين.لقد أصبحت الثقافة النسبيّة ردًا على "المركزيّة الأوروبيّة"(٤١). وعلى ذلك فقد أكّد فرانز بواس أن الثقافة التى ينتمى إليها الإنسان يمكن أن تؤدّى دور الوسيط وبهذه الطريقة تحدّد استيعابه للأشياء(٤٢). إن جميع المتخصصين المعاصرين فى الأنثروبولوجى والفرع الثقافى لعلم الإجتماع ينطلقون فى أبحاثهم على الأسس المنهجيّة والمعرفيّة لبواس. إلا أنّ استخدام النسبيّة الثقافية بعد الحرب العالميّة الثانية وبخاصّةً بعد انتشارها كان فى الأغلب من واقع أنه موقف أو مذهب وليس كمنهج علمى. وكثيرًا ما نرى النسبيّة الثقافية اليوم وقد تم تفسيرها على نحو خاطئ، فهى ببساطة تأكيد لتفرد ومساواة وأهميّة جميع الثقافات وأنظمة القيم. بمعنىً آخر أن النسبيّة الثقافية أصبحت معادلاً ل"النسبيّة الأخلاقيّة".

تحمل "النسبيّة الأخلاقيّة" معانى اختفاء القوالب المطلقة أو العالميّة. إن النسبيّة الأخلاقيّة التقليدية تبنى على عنصرين أساسيين:

أولاً : عنصر التنوع الذى يوضّح أن مفاهيم الصحة والخطأ الأخلاقيين تختلف من مجتمع لآخر، أى أنها لا تتفق مع فكرة المبادئ الأخلاقيّة العالمية التى تعترف بها المجتمعات جميعًا.

ثانيًا: عنصر الارتباط الذى يؤكّد على أنّ جميع العناصر الأخلاقيّة تدب فيها الحياة حينما تعترف بها ثقافة أو أخرى.

---

(٤١) إن مفهوم "المركزيّة العرقية" يعود لعالم الاجتماع الأمريكي ويليام جراهام سمنر ويعني: "نظرة المجموعة للعالم المحيط وكأنها مركز كل الأشياء" وبالمقارنة بتلك المجموعة يتم الحكم على بقيّة المجموعات.

(٤٢) Boas, Franz. The Principles of Ethnological Classification// A Franz Boas Reader. Ed. By George Stocking. Chicago"the University of Chicago Press. 1974.

من هنا استنتج فلاسفة النسبيّة استحالة وجود مبادئ وقيم أخلاقيّة عالميّة يمكن اعتمادها فى كل زمان ومكان.

على العكس من ذلك فإن طبيعة البحث الأنثروبولوجى تبحث عن مقاييس عالمية تجمع كل المجتمعات، ولكن ليس بالضرورة أن تكون تلك المقاييس مطلقة. يشرح الباحث الأمريكى كلايد كلوكهان تلك الظاهرة على النحو التالى: "إن مفهوم الثقافة شأنه شأن أى فرع آخر من فروع المعرفة يمكن أن يساء فهمه أو تأويله بشكل خاطئ. يخاف البعض من أن مبدأ النسبيّة الأخلاقيّة يمكن أن يضعف الأخلاق،"لو كان قوم البوجا بوجا يفعلون ذلك فلماذا لا نفعله نحن؟ فكل الأشياء نسبية فى جميع الأحوال". ولكن هذا تحديدًا هو ما لم تطرحه النسبيّة الأخلاقيّة. إن مبدأ النسبيّة الأخلاقيّة لا يعنى ذلك، فمعنى أنّ أفراد قبيلة بدائية بعينها يسمحون لأنفسهم بسلوك معين فأن ذلك لا يعنى أن يصبح ذلك السلوك حدًا فكريًا لكل المجموعات، بل على العكس، فنسبيّة الثقافة تعنى أنه يمكن الحكم على توافق أية عادة سلبية كانت أو إيجابية من وجهة نظر مقارنتها بعادات مجموعات أخرى. فتربية الارتياب الصحّى فيما يتعلق بجوهر أى من القيم التى يثنى عليها البشر لا ينفى من وجهة نظر الأنثروبولوجى كنظريّة رفض وجود القواعد الأخلاقيّة المطلقة. فلو رأت جميع المجتمعات الموجودة ضرورة فرض حدود متشابهة على سلوك أفرادها، فإن ذلك سوف يكون سببًا قويًا لأن تصبح تلك العناصر جزءًا ضروريًا من قواعد الأخلاق"(٤٣).

وبتعبير آخر فإن الحديث هنا يدور حول أنه مع أن القوالب الأخلاقيّة نفسها غير موجودة، فإن وجود القوالب الأخلاقيّة حقيقة عالميّة. لا يمكن أن يكون كل شئ متاحًا من وجهة نظر الأخلاق فى أى مجتمع من المجتمعات.

إن تحوّل النسبية الثقافية من أداة معرفيّة إلى مذهب للنسبية الثقافية أثر بشكل واضح على عمل لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتّحدة أثناء إعدادها الإعلان

Kluckhohn, Clyde. Mirror for Man. Harvard: Harvard University Press. 1944, p. 216. (٤٣)

العام لحقوق الإنسان. فقد قام بتحضير مشروع الإعلان ميلفيل هيركوفيتس بعنوان"تقرير حقوق الإنسان" عام ١٩٤٧ والذى تضمّن التفسير التالى: إن مشكلة بهذا الشكل تتلخّص فى تكوين إعلان عن حقوق الإنسان يعنى أكثر من مجرّد تعبير عن احترام الفرد كفرد. لابد أيضًا من الوضع فى الإعتبار التعامل الشامل مع الفرد كعضو فى خليّة اجتماعية يُعتبر جزءًا منها ويحدد سلوكه فيها تشكيل نسق الحياة بها ويرتبط مصيره بمصيرها. ارتبط هذا المدخل بضرورة إنشاء إعلان لحقوق الإنسان متاح ومقبول من ممثلى الثقافات المختلفة نظرًا لأن الإعلان كتبه المتخصّصون الغربيون ويعكس وجهة النظر الغربية.

تضمّن الإعلان فى الوقت نفسه تأكيدًا على استنتاجين بعيدى المدى:

أولاً: فقد أكّد الإعلان على أنه فى حالة الدول التى يحرم فيها النظام السياسى الإنسان من المشاركة فى الإدارة أو يوجّه نشاطه لمحاربة شعوب أضعف فأنّه من الممكن الاستناد إلى القيم الثقافيّة العميقة من أجل مساعدة مواطنى تلك الدول فى التعرّف على عواقب الأنشطة التى تقوم بها حكومتهم. وبناء عليه رفض العنصريّة والحرب.

ثانيًا: أكّد على أن المعايير العالمية للحريّة والعدل تقوم على مبدأ أن الإنسان يكون حرًا فقط فى حالة إذا ما كان يعيش وفقًا لتعريف الحريّة الذى يحدده المجتمع الذى يعيش فيه، وكانت الحقوق التى يعترف بها كعضو فى ذلك المجتمع ذات قيمة أساسية.

لقد أثارت تلك التأكيدات نقاشات جادّة بين المتخصّصين، فقد أوضح بروفيسور جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية جوليان ستيوارد أن التأكيد الأوّل تم طرحه بشكل خاص لاستثناء ألمانيا من التسامح الذى تفرضه النسبيّة الأخلاقية، إلا أن ذلك يظهر ضعفًا أساسيًا فى مبدأ النسبيّة الأخلاقيّة:"فإمّا أن نتعامل بتساهل وتسامح مع كل الأشياء ونمتنع عن التدخّل أو نقف فى وجه التهوّر والاحتلال بكل أنواعه (السياسى والاقتصادى وكذلك

العسكرى)". وطرح أيضًا سؤاله عن ما إذا كان فهمنا للتأكيد الثانى بهذا الشكل يعنى أنّنا نؤيّد النظام الطبقى فى الهند، أو النظام العرقى الطبقى فى الولايات المتحدة الأمريكية وأشكالا أخرى عديدة للعنصريّة الاجتماعيّة فى العالم(٤٤). إن كل محاولات تطبيق مبدأ النسبيّة الثقافيّة من وجهة نظره على المشكلات الأخلاقيّة دائمًا ما تؤدّى للتناقض: إمّا أن يستخدم المبدأ الذى نظنّ أنّه يعضد التساهل والتسامح كسبب للتعصّب وعدم التساهل، أو يصبح مبدأ التسامح فى حد ذاته غير متسامح فى أى مجتمع لا توجد به قيم التسامح (الغربيّة). وكلل ستيوارد تعليقاته حول إعلان حقوق الإنسان بالدعوة للباحثين أن تقتصر جهودهم على العلم والمشاركة فى النقاشات السياسيّة بصفتهم الشخصيّة وحدها.

فى ذلك الإطار تتّضح ملاحظة مثيرة للفضول عبّرت عنها المتخصصة فى علوم السياسة أليسون رينتلن(٤٥). فغالبية الفلاسفة فى رأيها قاموا بتفسير النسبيّة الثقافيّة على نحو غير صحيح. فقد استشهدت بكتاب "الأخلاق" لويليام فرانكين (١٩٧٣) الذى كتب فيه أن الجيد والسيئ بالنسبة إلى الفرد أو المجتمع لا يمكن أن يكون جيدًا أو سيّئاً بالنسبة إلى الآخر حتى وإن تشابهت الظروف. فى تلك الحالة فإن رينتلن تعتقد أنّنا نفقد روح المبدأ. وتقترح صيغةً أخرى:"لايوجد ولا يمكن أن يوجد حُكم على القيم يمكن اعتباره حقيقيًا، أو قاعدةً موضوعيّة غير مرتبطة بثقافة معيّنة". وتلقى رينتلن باللوم على الفلاسفة لتقديرهم المتواضع للوظائف المعرفية والنقدية للنسبيّة الثقافيّة. وتتمثّل فكرتها الأساسيّة فى أنّه لابد، لكى نفهم مبدأ النسبيّة الثقافيّة، من استيعاب درجة ارتباطها بتأثير الثقافات (أى هضم الوعى الباطن للناس لفروع وقوالب الثقافة التى ينتمون إليها). تلك الأفكار، والتى تعيد جزئيًا أطروحات بواس، تتضمن تأكيدًا أنّ

---

(٤٤) Steward, Julian. Comments on the Statement of Human Rights.// American Anthropologist. 1948 Vol. 15 #2p. 351-352.

(٤٥) Renteln, Alison. Relativism and the Search for Human Rights.// American Anthropologist. 1988 Vol. 90 # 1 p. 56-72.

استخدام النسبيّة الثقافيّة فى الجدل حول الأخلاق يحمل طابعًا إجرائيًا وليس جوهريًا. وبتعبير آخر فإن أنصار النسبيّة الثقافيّة لا يجب أن يضحّون بقيمهم. مع ذلك فإنّه من المعتاد أن يستوعب الفيلسوف أثناء معالجته لقضيّة الأخلاق لأى درجة تتأثر نظرته بانتمائه لثقافة معيّنة. بذلك يأتى الفرد أولاً بأحكامه على القيم، فى الوقت الذى يجب الاعتراف فيه بأن أحكامه لا تعتبر أحكامًا عامةً وواضحة أو رؤىً شخصية وإنّما هى انعكاس لانتمائه الثقافى بدرجة كبيرة.

إن النسبيّة الثقافيّة لعدد كبير من الباحثين الآخرين تلعب دور المذهب الذى يحمل إجابات على القضايا الأخلاقيّة ضمن قضايا أخرى. فهى تعتبر إمكانيّة لحل الأزمات الثقافية وكذلك طريقة لفض أو تقليص تأثير التفاوت الاجتماعى فى الثقافة محل البحث، إلاّ أن تواتر مصطلحىّ النسبيّة الثقافيّة والنسبيّة الأخلاقيّة فى الأبحاث المعاصرة واللذان أصبحا كثيرًا ما يعنيان الشىء نفسه، أدى فى النهاية إلى رفض الكثير من الباحثين للنسبية بشكلٍ عام. وهذا تحديدًا ما حدث على سبيل المثال فى الولايات المتحدة الأمريكية حينما أصبحت الهيكلية العمليّة هى النظرية السائدة فى هذا المجال فى بداية الخمسينيات من القرن الماضى. ومع ذلك فإن قضيّة تعميم النسبيّة الثقافيّة على الأخلاق تظل محل جدل.

وفيما يتعلّق بالمعنى المنهجى للنسبيّة الثقافيّة فأنه فى المجمل يحتفظ بأهميته فى إطار البحث المحدود الخاص بفهم قناعات وأنشطة معينة للبشر، إلا أنه فى الآونة الأخيرة غالبًا ما أصبحت النسبيّة الثقافيّة تحمل معنى الاهتمام بحياة المجتمعات الأخرى أكثر من كونها أداة منهجيّة.

فى بداية الأربعينيات من القرن العشرين حاول منظّرون مثل: ليزلى وايت وجوليان ستيوارد إعادة إحياء نظريّة التطوّر واضعين إياها على أسس أكثر علميّة. وظهر فى النتيجة مدخل حمل اسم "نظرية التطوّر الحديثة". بذلك رفض وايت التضاد بين المجتمعات البدائيّة والمتحضّرة، وأدخل معيارًا آخر للاختلاف

بين المجتمعات: حجم الطاقة المستهلكة، مؤكّدًا أنه كلّما ازداد استهلاك الطاقة كلّما ازداد التفاوت الاجتماعى فى المجتمع (قاعدة وايت). رفض ستيوارد من جانبه صيغة التقدّم المطروحة بروح القرن التاسع عشر، ووجّه الاهتمام لمفهوم داروين عن "التحوّل"، مبرهنًا على أن أى مجتمع لابد وأن يتكيّف بشكلٍ من الأشكال مع البيئة المحيطة. وفى عام ١٩٦٠ قام عالمىّ الأنثروبولوجى مارشال سالينس وإيلمان سيرفيس بتحريركتاب "التطوّر والثقافة"، الذى حظى باهتمام الأوساط العلميّة ذلك أنه تضمّن محاولة ناجحة لحد كبير لعمل توليفة مكونة من مدخل وايت ومدخل ستيوارد[٤٦]. منذ ذلك الحين دخلت نظريّة التطوّر الحديثة فى علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والفلسفة الاجتماعيّة.

بهذا فإن نظريّة التطور الحديثة هى نظريّة اجتماعيّة تحاول تفسير تطوّر المجتمعات انطلاقًا من نظريّة داروين للتطوّر، وبعض افتراضات سابقة لمراحل نظرية التطوّر فى المجمل. وتهتم نظريّة التطور الحديثة بالتغيّرات الاجتماعية التطوّرية الموجّهة على المدى الطويل، كما تهتم بقوالب التطوّر فى مجتمعات معيّنة. كانت نظريّة التطور الحديثة فى مقدّمة نظريات التطوّر متعدّدة المستويات. وقد بنيت تلك النظريّة على الشهادات التجريبية من فروع علوم الأنثروبولوجيا، وعلم الوجود وعلم التأريخ، محاولةً تجنب الاعتماد على أىٍ من أنظمة القيم، أخلاقيةً كانت أو ثقافيّة، مؤكّدةً بذلك موضوعيّتها، وتفضيل الوصف عن النقاش التجريدى. وإلى جانب فكرة التقدم فأن نظريّة التطور الحديثة رفضت هى الأخرى مبدأ الحتميّة، وأكّدت فى المقابل على الاحتماليّة، مفترضةً أن الصدفة والإرادة تؤثّران بشكلٍ كبير فى التطوّر. عادةً ما ينظر أتباع تلك النظريّة إلى البدائل المحتملة للتطوّر، معتبرين أن نفس الحقائق فى ثقافات مختلفة قد تتطوّر بأشكال مختلفة، فبعضها قد يتطور بشكل تدرّجىّ فى الوقت الذى قد يتطور فيه البعض الآخر بقفزات غير متدرّجة عبر مراحل معيّنة. وفى

---

(٤٦) Evolution and Culture. Ed. By Marshall Sahlins and Elman Service. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press. 1960.

الوقت نفسه فإن المعلومات التجريبية دائمًا ما تُعدُّ أولوية بالنسبة إلى أتباع نظريّة التطور الحديثة.

بهذه الطريقة فإن أغلب الباحثين يرفضون فكرة التقدّم والتطور الخطّى. فقد اهتموا بجديّة على أثر ستيوارد بالعلاقة بين الثقافة ومجال تفسير الفروع المختلفة لها. واعترف الكثير منهم بالمدخل المنهجى لرؤية الثقافة كنظام متطوّر. ويلحّون على أنه خلال عمليّة التحليل لابد من الوضع فى الاعتبار كل البيئة الاجتماعيّة بما فى ذلك العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة بين الثقافات. كذلك فإن هناك عدد من الباحثين يرفضون مدخل التطوّر، متوقفين عند فكرة الاحتمالات والصدفة والاتصالات الاعتراضية مع الثقافات الأخرى والنظم الرمزيّة. وفى النتيجة فإن مصطلحًا بسيطًا مثل "التطوّر الاجتماعى الثقافى" قد اختفى تقريبًا من الأدبيات العلميّة، تاركًا المجال لأطياف مداخل أكثر دقّة للعلاقة المتبادلة بين الثقافة والوسط المحيط.

فى العلم الحديث والفلسفة - الروسيّة بصفة خاصة - وبعد رفض نظريّة التكوين، فإن الجميع يفضّل الحديث عن عصور تاريخيّة واقعيّة. بهذه الكيفية فقد حدد ا.ن.بولياكوف ثلاثة عصور:

١ - العصر البدائىّ.

٢ - عصر الحضارات المحليّة المتفرّقة.

٣ - عصر الحضارة العالميّة، التى شملت تقريبًا كل أنحاء الكوكب.

يعتقد ا. ن. بولياكوف بأنه نتيجةً للصراع (التفاعلات بين حضارات محلية صغيرة، غير متساوية فى مستوى التطوّر والنوع) ونتيجة لنوع من الانتخاب الطبيعى سوف يسود النوع الغربى (الرأسمالى) للحضارة. مع ذلك فإنه يتحدث فى الوقت نفسه عن أن تياراتٍ متناقضة تزداد حدتها أثناء إنشاء تلك الحضارة العالميّة(٤٧).

---

(٤٧) أ. بولياكوف: حول قضيّة التكوين الاجتماعى/ قضايا فلسفيّة. ٢٠٠٢ العدد ٦ ص ٤، ٥.

وفى مجال أبحاث التطوّر قام منظّرين مثل الهندى أمارتيا سين (الحائز على جائزة نوبل فى الاقتصاد لعام ١٩٨٨) بإنشاء مفاهيم "التطوّر" و"الإزدهار البشرى" طارحًا موضع تساؤل المدخل المسطحى للتقدّم الذى ساد لعشرات السنوات الأخيرة. لقد قام أمارتيا سين فى كتابه "التطوّر بمعنى الحريّة" (١٩٩٩) بربط قضيّة تطوّر الحريّة والإنسانيّة مع الحاجة الملحّة لوضع مصالح الفقراء والضعفاء فى الاعتبار بشكلٍ وثيق، واضعًا فى بؤرة اهتمامه قضايا الفقر وعدم المساواة. بالإضافة لذلك فإن سين يعد أكثر النقّاد الجادّين لنظريّة ص.هانتجتون حول صدام الحضارات. فقد وصف بحث هانتنجتون "الثقافة تحمل معنىً" بأنّه ذلك "الريع من الحقيقة الذى يفوق سوءًا التزوير الفاضح"(٤٨). ويضرب سين مثالاً على الجزء "المبتور" من الحقيقة بالمقارنة غير الصحيحة بين غانا وكوريا الجنوبيّة والتى يشرح هانتنجتون الاختلاف بينهما على أنّه اختلاف فى الخصائص الثقافيّة-الحضاريّة فقط. ويتوصّل سين لاستنتاج مفاده أن تحليلاً كهذا ليس صحيحًا لكونه لا يضع فى الاعتبار عوامل كثيرة مهمّة وخاصّةً اختلاف هياكل الملكيّة والمكوّنات الاجتماعيّة والمستوى التعليمى للسكّان، والأهمّ هو حجم الاستثمار الأجنبى خاصّةً وأنّ كوريا الجنوبيّة أصبحت أثناء الحرب الكوريّة جسرًا للولايات المتحدة الأمريكية. سين يشير أيضًا إلى أنّه فى سنوات ما بعد الحرب فأن دولاً كاثوليكيّة مثل إسبانيا وفرنسا وإيطاليا قد سبقت فى إيقاع تطوّرها الاقتصادىّ دولاً بروتستانتيّة خاصة إنجلترا وألمانيا. كما تتطوّر دولٌ ذات ثقافة أرثوذكسيّة بسرعة وفعاليّة مثل (اليونان وبلغاريا وسوفينيا وصربيا). إن مثال الصين واليابان و"النمور الآسيوية" وانتهاءً الهند لايدحض فكرة البروتستانتيّة كشرط للتقدّم فحسب، وإنّما يطيح بفكرة التقدّم ذاته كنموذج للتطوّر الخطّى.

---

(٤٨) اقتباس من: إ. باين التكنولوجيا المتعددة بمقياس العولمة/ نيزافيسيمايا جازييتا "الجريدة المستقلة" ٢٨ مارس ٢٠٠٦.

وخلافًا لوايت قام جيرهارد لينسكى فى مؤلفاته "السلطة والنفوذ"(١٩٦٦) و"المجتمعات البشريّة: مدخل فى علم الاجتماع الشامل" (١٩٧٤) بوضع المعلومات وحجمها واستخدامها فى بؤرة التطوّر. فوفقًا للينسكى كلّما زاد امتلاك مجتمع معين للمعلومات والمعارف كلّما اعتُبر أكثر تطوّرًا. ويعد جيرهارد لينسكى أحد علماء الاجتماع القلائل الذين قاموا بإنشاء النظريّات الهيكليّة التى تُستخدم فى دراسة المؤسسات والمجتمعات ككل. ذلك المدخل الذى أصبح يُسمّى بعلم الاجتماع الشامل (Macro sociology) قام لينسكى بتقسيم مراحل التطوّر إلى أربع مراحل وفقًا للحركة فى تاريخ الاتصالات:

المرحلة الأولى: تنتقل المعلومات من خلال الجينات.

المرحلة الثانية: يتعلّم البشر وينقلون المعلومات من خلال الخبرة.

المرحلة الثالثة: يبدأ البشر فى استعمال الإشارات والمنطق.

المرحلة الرابعة: يصبح البشر قادرين على خلق رموز ويقومون بتطوير الكتابة والقراءة.

إن الإنجازات فى تقنيات الاتصالات تُترجم إلى إنجازات فى الأنظمة الاقتصاديّة والسياسيّة وفى توزيع الخيرات وفى التفاوت الاجتماعى ومجالات أخرى للحياة الاجتماعيّة.

١ ـ مجتمع الصيد والجمع والالتقاط.

٢ ـ مجتمع الزراعة البسيطة.

٣ ـ مجتمع الزراعة المتطوّرة.

٤ ـ المجتمع الصناعى المتطوّر.

٥ ـ المجتمع المتخصّص (على سبيل المثال المجتمع الممارس لصيد الأسماك).

لابد من الوضع فى الاعتبار أن لينسكى أكّد على أن الأنواع المختلفة من المجتمعات تختلف ليس بقدر اختلاف التكنولوجيا ذاتها وإنّما بقدر اختلاف

وسائل الحياة، أى اختلاف وسائل إشباع الحاجات الأساسيّة للمجتمعات. إن التكنولوجيا لا تحدد شخصية المجتمع بقدر ما تحدد إمكاناته. إن الوضع فى العالم الثالث اليوم وفقًا لوجهة نظره يتحدد بشكل كبير بناءً على المنظومة الاجتماعيّة التى وجدت أثناء بداية عصر التصنيع. بهذا فإن المنظومة الاجتماعية للمجتمع إذا ما ربطته بالنوع الزراعى من أنواع المجتمع فإن الاحتمال الأكبر أن يشعر الناس بالانتماء للقبيلة أكثر من انتمائهم للحكومة الوطنيّة، نظرًا لأن العصر الزراعى مرتبط بالنظام القبلى. يفسّر ذلك سلوك الدول الأعضاء فى الأمم المتّحدة، التى لم يدخل جزء كبير منها حتى الآن مرحلة الحكومة الوطنيّة.

وقام ت بارسونس فى كتابيه "المجتمع:مدخل التطوّر والمقارنة" (١٩٦٦) و"نظام المجتمعات المعاصرة" (١٩٧١) بتقسيم التطوّر إلى عملياتٍ أربع:

١ ـ استخراج النظام الفرعى من النظام العام.

٢ ـ التحوّل، حينما تتطوّر تلك النظم الفرعيّة إلى نظم أكثر فعاليّة.

٣ ـ ضمّ العناصر التى تمّ استبعادها من النظم.

٤ ـ تعميم القيم، المؤكدةً لشرعية النظم الأكثر تعقيدًا.

كما أوضح بارسونس أنّ كل تلك العمليات تمر بثلاث مراحل للتطوّر: المرحلة البدائية،المرحلة القديمة و المرحلة المعاصرة. وتمتلك المجتمعات القديمة وفقًا لبارسونس مهارة الكتابة فى الوقت الذى تمتلك فيه المجتمعات المعاصرة معرفة الحقوق. نظر بارسونس للحضارة الغربيّة بصفتها تجسيد للمجتمع المعاصر، مؤكّدًا فى الوقت نفسه على ديناميكية التطوّر فى الولايات المتحدة الأمريكية.

يعد علم الأحياء الاجتماعى (Sociobiology) أحد التيارات المهمة فى نظريات التطور المعاصرة. حيث يعتبر "الأب المؤسّس" لذلك العلم هو إدوارد ويلسون الذى نشر كتابه " علم الأحياء الاجتماعى: التوليفة الجديدة" (١٩٧٥). والحديث هنا يدور حول تحويل الداروينيّة الجديدة لعلوم الاجتماع. لقد حاول

ويلسون تفسير آليّة تطوّر السلوك الاجتماعى وبخاصة التطوّع والعداء والتكاثر. وكانت النتيجة توصله لاكتشاف أحد آكبر التناقضات العلمية فى القرن العشرين. ويرجع ذلك لسبب أنّ ويلسون ينظر للإنسان بوصفه نتاجًا لتطوّر مزدوج: بيولوجى واجتماعى ثقافى، يحمل كل منهم آلية ذاتية للإنتخاب وقوالب الحركة. لقد ألقى ذلك المدخل بالضوء على الحركة الثقافية إلى جانب الضغط المؤثّر على التغيّر الثقافى. إن ذلك الشكل من التطور الاجتماعى الثقافى جنح بعيدًا عن نظريات التطوّر المرحليّة. علاوة على ذلك فإن نظريته كثيرًا ما يُنظر إليها كأحد تيارات تطوّر علم البيولوجى وليس العلوم الاجتماعية. تظل النظرية مع ذلك موضعًا للجدل ومليئة بالتناقض ذلك أنّ تفسير جميع مجالات السلوك الإنسانى فى المجتمع بواسطة علم الجينات هو أمر شديد الصعوبة.

وقد حظيت نظريّات الحداثة بنصيب أكبر من الاهتمام وهى النظريات المرتبطة أيضًا بنظرية التطور الاجتماعى الثقافى. نشأت نظريات الحداثة وانتشرت فى الخمسينيات والستينيات من القرن الماضى وارتبطت بنظريات النسبية والتطوّر. يتضمن أساس تلك النظريات نظريات تطور اجتماعى ثقافى مبكرة، مضاف إليها خبرات عمليّة ومعلومات تجريبيّة ارتبطت بفكّ المستعمرات. ويتمثل معنى نظريّات الحداثة فى الآتى:

- الدول الغربيّة هى الدول الأكثر تطوّرًا، بينما يقع بقيّة العالم (المستعمرات السابقة بالأساس) فى مرحلة تطوّر أدنى. فى النهاية سوف تصل تلك البقيّة إلى مستوى التطوّر نفسه الذى وصل إليه العالم الغربى.
- يفصل المجتمعات التقليديّة عن المجتمعات المتطوّرة عددٌ من مراحل التطوّر.
- تأخّرت دول "العالم الثالث" من وجهة نظر التقدّم الاجتماعى وتحتاج للمساعدة فى اتجاه مستوى تطور أعلى.

وتؤكّد نظريات الحداثة بناءً على ارتباطها الوراثى بنظريات التطور الاجتماعى الثقافى على عامل الحداثة: فالكثير من المجتمعات تحاول ببساطة أو

(يُفرض عليها) الدخول فى منافسة مع المجتمعات والثقافات الأكثر نجاحًا. وتلك الإمكانيّة يمكن أن تتاح بمساعدة الهندسة الاجتماعيّة. علاوة على ذلك فإنه يُفترض وأن تكون هناك مبدئيًا مساعدات مباشرة وغير مباشرة من المجتمعات الأكثر تطوّرًا للمجتمعات الأقل تطوّرًا.

وبهذه الطريقة فإن تلك النظريّات تجمع كل أشكال التحوّل المعاصر فى المجال الاجتماعى، وتحدد الأشكال المختلفة للتطور التى تساعد على التقدّم الاجتماعى، وتحاول تفسير التفاصيل والأطياف المختلفة للتطوّر الاجتماعى. فهى لا تدعم فكرة عمليّة التغيير فحسب وإنّما تقترح "إجابات" حول هذا التغيير. بالإضافة إلى أنّ اهتمام تلك النظريّات ينصبّ على الديناميكيّة الداخلية المرتبطة بالهيكل الاجتماعى والثقافى للمجتمع واعتماد تكنولوجيا حديثة.

من ضمن أكثر العلماء إسهامًا فى النظريّة لابد وأن نذكر والت روستو والذى أصبح كتابه "مراحل النمو الاقتصادى: المانيفستو غير الشيوعى" (١٩٦٠) أحد الكلاسيكيات فى أدبيات الحداثة. لقد ركّز روستو اهتمامه على الجوانب الاقتصادية من الحداثة، سعيًا منه إلى تحديد العوامل الضرورية اللازمة كى تشقّ الدول طريقها نحو الحداثة. ولجأ كاتب أمريكى آخر هو دافيد أبتر لتحليل النظام السياسى وتاريخ الديمقراطيّة من خلال دراسة العلاقة بين الديمقراطية والإدارة الجيّدة والفعاليّة فى إطار الحداثة. دافيد ماكليلاند ناقش الموضوع من وجهة النظر السيكولوجيّة منطلقًا من نظريّة الدوافع، مبرهنًا على أن الحداثة لن تحدث فى مجتمع ما حتى تدخل فى قيم هذا المجتمع مفاهيم التجديد والنجاح وحرية المشاريع. بشكل مواز قام أليكس إنكيليس بإنشاء نموذج "الشخصيّة المعاصرة" - فهى مستقلّة، حيويّة، مهتمّة بالسياسة العامّة وقضايا الثقافة، مفتوحة للخبرات الجديدة، عقلانيّة، قادرة على وضع خطط بعيدة المدى للمستقبل. وترتبط بعض كتابات يورجين هابيرماس بالقضايا محل النقاش.

إن نظريات الحداثة شأنها شأن نظريّة التطور الاجتماعى الثقافى "الكلاسيكيّة" تعرضت لنقد حاد لمركزيتهم العرقيّة (Ethnocentrism) وأحاديّة

الجانب والولع بالغرب وثقافته، إن مدخلاً مركزى العرقيّة كهذا يحفّز على نمو تبعيّة المجتمعات الأكثر فقرًا على المجتمعات الأغنى من وجهة نظر التطوّر الاجتماعى ممّا يؤدّى فى النهاية إلى ازدياد الاستغلال.

فى السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضى وبانخفاض شعبيّة نظريات الحداثة؛ نظرًا لزيادة الهوة بين أجزاء الكوكب الأكثر غنىً والأجزاء الأكثر فقرًا؛ ظهرت على ساحة النقاش من جديد نظريّة التبعيّة التى تتمثّل فى أنّ الدول الأكثر تطوّرًا تحصل على ميزات كبيرة أثناء عمليّة التبادل الاقتصادى ممّا يزيد تبعية الدول الفقيرة. فالمستثمرين الأجانب يسيطرون على اقتصاد تلك الدول ويتحكمون فيها فى واقع الأمر. إن تلك الرؤية للتطوّر العالمى تتأكد أيضًا وفقاً لنظرية إفليرستاين بعنوان النظام- العالمى، والتى تفترض أن الدول الفقيرة قد خرجت من السوق العالمى من أجل تطوّرها الاقتصادى الذاتى. كما يعرض عالم الاجتماع والمؤرّخ الألمانى أندريه فرانك فهمًا جديدًا وصل من خلاله إلى أن الفرصة الوحيدة للدول النامية فى النمو الاقتصادى تتسنى لهم فى اللحظات التى تمر فيها الدول الأكثر تطوّرًا بأزمات(٤٩).

إن أنصار العولمة يرفضون القراءة الحرفيّة لنظريّة الحداثة. لكنهم مع ذلك يحافظون على المصطلح ذاته، إضافةً إلى ذلك فهم فى الأغلب الأعم يساوون بين العولمة وبين نشر الحداثة فى جميع أنحاء العالم، ويشرحون تطوّر الاقتصاد العالمى بمفهوم أن العالم يتحرّك نحو مجتمعٍ متعدد الثقافات. فالعولمة تعنى امتصاص المجتمعات الأقل بواسطة المجتمعات الأكبر، الأمر الذى يعنى ابتلاع المجتمعات "غير الغربيّة" بواسطة الثقافة الغربيّة من خلال عمليّة "الحداثة"، وأثناء عمليّة "التحديث" فإن المجتمعات تصبح أكثر تشابهًا وتكتسب خصائص اجتماعيّة ثقافيّة مشتركة. ومع ذلك وعلى خلفيّة الحركة نحو "العالم الواحد" يحدث تطوّر كتسارع لثقافات فرعيّة. إن نقّاد العولمة من اليسار أو من اليمين

---

(٤٩) Frank. Andre. The Development of Underdeveloped // Monthly Review 1966 # 18 p. 17-31.

يطرحون الجدل نفسه الذى يطرحه معارضو الحداثة، فاليسار يجدون فى العولمة محاولةً لإيجاد شرعيّة للسيطرة والإمبرياليّة الأمريكيّة أو الغربية بصفة عامّة، ممّا يخلّ بمبادىء العدل ويدفع بالملكيّة نحو جانب واحد، ويؤثّر بشكلٍ سلبىّ فى التنوّع الثقافى ويدمّر البيئة المحيطة، بينما ينبع حذر اليمين من ضرورة التحرّك نحو حلول وسط تتبنّى نماذج أخرى للتنمية، الأمر الذى سيؤدّى فى النهاية إلى فقدان السيادة ووحدة النسيج الوطنى.

وبدلاً من تحليل المداخل المختلفة للعولمة والبحث عن طرق واقعيّة لحوار الحضارات وإنشاء "قواعد اللّعبة"، اتّجه الكثير من الباحثين إمّا إلى رفض العولمة أو التأكيد على التحكّم فى عملياتها من قبل طرفٍ واحد.

على هذا النحو، ومع أنّ نظريّات الحداثة اليوم قد فقدت شعبيتها فى الأوساط الأكاديميّة، إلا أن "رسالتها" لا تزال تحتفظ بحيويتها، فالدول اليوم تعيد تنظيم نفسها فى وسط أكثر تنافسًا، فالنزعة نحو زيادة التأثير العالمى والنمو الاقتصادى تدفع إلى تغييرات جوهرية فى السياسة الداخليّة، كما أصبحت الدول مضطرّة للتكيف مع النمو الاقتصادى للدول الأقوى والتكامل العالمى، وتؤدّى تلك العمليّات إلى التقارب بين المجتمعات. فى الوقت نفسه فإنّ هناك نماذج عديدة ممكنة للتطوّر ذات نتائج غير مضمونة كالاضمحلال والتدهور والركود.

إن التطور الثقافى يحدث من خلال نقاط اتّزان معيّنة تشبه النقاط التى تمّ تحديدها فى التطوّر البيولوجى. وقد قام الباحث الأمريكى م.بلومفيلد بتطبيق ذلك المبدأ على تطور المجتمع. إن التوازن فى المجتمع يعنى أولاً : استقرار المجتمع. ثانيًا: التحول لمجتمع مستقر فى ظل مرحلة من التعقيد الكبير. ووفقًا لذلك المدخل فأن المجتمع الإنسانى مرّ ب"النقاط" الثلاث التالية: فالبشرية أولاً وجدت فى مرحلة الحالة الحيوانيّة المستقرّة، ثم كان العبور نحو المجتمع القبلى المستقر، ثم العبور للمجتمع الزراعى المستقر. والآن نحن فى عصر العبور نحو

المجتمع الصناعى وإذا لم تحيد البشرية عن ذلك الطريق فإننا فى المستقبل سنصل إلى المجتمع المؤتمت (Automated) المستقر(٥٠).

وهناك وجهة نظر أخرى تفضى إلى أنّ حالة المجتمع الإنسانى تُبنى على أساس إنتاجه للمنتجات الغذائيّة. فقد ربط ى. س. ديفى بين ارتفاع عدد السكّان ونموّ إنتاج المنتجات الغذائيّة، موضّحًا أنّ الإنتاجيّة تقريبًا لا تنمو فى المجتمعات المستقرّة. ولكن يمكن ملاحظة نموّه السريع مراحل العبور(٥١). وإذا ما توقفت الإنتاجيّة و بالذات إنتاج المواد الغذائيّة عن النمو، فإن البشريّة سوف تدخل مرحلة المجتمع المؤتمت. إن الفراغ بما فى ذلك الفضاء الكونى يتم النظر إليه أيضًا كإمكانيّة ظرفيّة لنمو السكان فى المستقبل شأنه شأن استخدام الطاقة الشمسيّة المتولّدة من الأقمار الصناعيّة.

بهذه الكيفية تكتسب نظريّة التطور الاجتماعى الثقافى مع مرور الزمن وظيفة تنبؤيّة مهمّة. وقد اتضح ذلك جليًا فى نظريّات مجتمع ما بعد الصناعى.

لقد استخدم العلماء نظريّة التطوّر فى تحليل التيّارات المختلفة والتنبّؤ بالتطوّر المستقبلى للمجتمع. وتوصل أغلبيتهم إلى استنتاج أنّ المرحلة الصناعيّة الحالية فى تطوّر المجتمعات تتحرك نحو نهايتها، الأمر الذى يتّضح فى أن الخدمات والمعلومات أصبحت أكثر أهمّية من إنتاج البضائع. لقد أدخل دانييل بيل عام ١٩٧٤ فى التداول العلمى مفهوم " مجتمع ما بعد الصناعى" وقام بتقسيم التاريخ الإنسانى- شأنه فى ذلك شأن الآخرين من أنصار نظرية التطوّر الاجتماعى الثقافى - إلى ثلاث عصور هى: عصر ما قبل الصناعى، العصر الصناعى، وعصر ما بعد الصناعى. وقد تنبّأ بدخول الولايات المتحدة الأمريكية واليابان وأوروبا الغربيّة إلى مرحلة ما بعد الصناعى بنهاية القرن العشرين. وعلامات ذلك كما يلى:

---

(٥٠) Bloomfield, Masse. Mankind in Transition. NY: Masefield Books 1993; Bloomfield, Masse. The Automated Society. NY: Masefield Books. 1995.

(٥١) Deevey, E. S. The Human Population// Scientific American. September 1960. Vol. 203. p. 226.

■ هيمنة مجال الخدمات (الإدارة، البنوك، التجارة، النقل، الصحّة، التعليم، العلوم. وسائل الإعلام والثقافة) على قطاع الصناعة التقليدى (قطاع الإنتاج الذى استبدل قطاع الزراعة ومجال استخراج المعادن الثمينة بفضل الثورة الصناعيّة فى القرن التاسع عشر).

■ ارتفاع أهمّية تكنولوجيا المعلومات.

■ ارتفاع أهميّة دور التخطيط بعيد المدى وطرح نماذج لتيارات التغيير المستقبليّة.

■ هيمنة التكنوقراط والبراجماتيّة على الأخلاقيّات والأيديولوجيّات التقليديّة.

■ ارتفاع أهميّة واستخدام التكنولوجيا والعقل.

■ تغيّر الهيكل التقليدى للطبقات الاجتماعيّة حيث تصعد طبقة المتخصصين ذوى التعليم الرفيع والعلماء لتستبدل البرجوازيّة التقليديّة.

فى سبعينيات القرن الماضى تعرّض كتّاب آخرون لقضيّة المستقبل. كان أشهرهم هو ألفين توفلر وكتابه "صدمة المستقبل" (١٩٧٠)، وجون نيسبيت "النزعة العملاقة ٢٠٠٠ : الاتجاهات الحديثة نحوالتسعينيات" (١٩٨٢). لقد أدخل نيسبيت مفهوم النزعات العملاقة: تيارات قويّة عالميّة تغيّر المجتمعات على مستوى العالم. وكان من ضمن النزعات التى ذكرها آنذاك عمليّة العولمة. إحدى النزعات الأخرى التى ذكرها كانت ازدياد استخدام الحاسب الآلى وتطوّر شبكة الإنترنت. وأدخل مارشال ماكلوين مفهوم "القرية العالميّة"(١٩٦٢) فانتشر ذلك المصطلح بسرعة فى قاموس الباحثين فى موضوع العولمة والإنترنت. لقد أكّد نيسبيت وعدد من أنصار نظريّة مجتمع ما بعد الصناعى على أنّ النزعات العملاقة تؤدّى إلى اللامركزيّة وإضعاف الحكومات المركزيّة، وازدياد أهميّة المبادرات المحليّة والديمقراطيّة المباشرة، وتغيير الهيكل التقليدى للطبقات الاجتماعيّة، وتطوير حركات اجتماعيّة جديدة، وارتفاع تأثير المستهلكين وبدائل الاختيارات المتاحة لهم (حتى إنّ توفلر استخدم مصطلح "ما فوق الاختيار").

كما يؤكّد نقّاد نظريّة مجتمع ما بعد الصناعى أساسًا على عدم التحديد فى عرض الأفكار، ممّا لا يسمح بالتعامل مع النظريّة بوصفها تنبؤًا كاملاً، ولكننا أردنا فقط أن نشير إلى الملامح المشتركة مع نظريّة التطور الاجتماعى الثقافى وخصائصه المرحليّة.

علاوة على ذلك فإن النظريّات الاجتماعيّة الثقافيّة المعاصرة قد اكتسبت خصائص جديدة. لقد ساد تقليد فى الفلسفة الأوروبيّة بدءًا من روسّو وانتهاءً بفيبير، مفاده أن التقدّم مرتبط بفقدان الحريّة الإنسانيّة وقيمة الإنسان. ثم عاد ذلك التقليد من جديد فى عنفوان "الحرب الباردة" فى إطار الاهتمام بقضايا البيئة ليدخل فى ثقافة الستينيات من القرن الماضى. فقد خلقت الحركات البيئيّة العديد من البرامج السياسيّة والفلسفيّة، التى أكّدت على ضرورة تآلف المجتمع والطبيعة. إن نظرية "القبليّة الحديثة" (Neotribalism) السياسية المعاصرة قامت بوعى بتقليد الحياة اليوميّة للشعوب القديمة، مضيفة إليها إنجازات العلوم المعاصرة. وحاول ديمقراطيو الأقاليم البيئيّة زرع "قبائل" فى إطار حدود ورثها المجتمع عن البيئة المحيطة، مكوّنين بذلك حدودا واضحة بشكل أو بآخر خلقتها طبيعة الأقاليم. إن التقدّم يمكن أن يحدث نتيجة للتنافس إلا أنّ الحدود البيئية الطبيعيّة تحد ما بين "القبائل" وفى داخلها وموقعها لتفرض قانون"الرأسماليّة الطبيعيّة" الذى حاول تقليد ضغط الانتخاب الطبيعى على المجتمع الإنسانى دافعًا إياه نحو التكيّف الواعى مع النقص فى الطاقة أو فى الموارد. إن المجتمعات تحدّد الدور الذى تلعبه البيئة فى المحيط الحى، وهى تموت من جراء الخسارة فى المنافسة أمام مجتمعات أكثر فعاليّة فى استخدام أدوات الطبيعة.

وهكذا فإن بعض الباحثين يلجئون اليوم لنظريات التطور الاجتماعى الثقافى من أجل العثور على تأكيد إمكانيّة الحفاظ بأفضل السبل على البيئة المحيطة والتآلف الاجتماعى بين المجموعات المرتبطة بشكل وثيق الأمر الذى يمثل بالنسبة إلى تلك المجتمعات ضرورة أكثر أهميّة من "الحضارة". كما أن هذا المدخل قد تعرّض لنقد على أساس أن هناك العديد من الشهادات التاريخيّة على أن القبائل

البدائيّة قد أثرت بشكل سلبى على البيئة المحيطة (على سبيل المثال تدمير الغابات أو قتل نوع من الحيوانات)، وأن أنصار هذا الطريق للتطوّر يقعون تحت تأثير قوى لروسو والأسطورة الأوروبية المركزية عن "الهمج النبلاء" بشكل عام.

واليوم يطرح علماء ما بعد الحداثة سؤالاً عمّا إذا كان تطور المجتمع يمثل معنىً متوارث. إن الثقافات المدروسة قد لا تحمل تشابهًا ثقافيًا (مثل علِم الوجود العام الأساسى)، إلاّ أنّ تلك الثقافات تستطيع أن تتواصل بسهولة فيما يتعلّق بأولوياتها. أو بشكل آخر فأنّه بالإمكان نقل نظم القَناعات والتقديرات للآخر من خلال الاحتلال أو الاستعمار. بهذا فإن التصورات المختلفة عن الرياضيات و الفيزياء لشعوب قديمة مختلفة قد أدّت إلى "علم الرياضيات"، ممّا يؤكّد أنّ أنظمة الإحصاء ـ فى حد ذاتها ـ تحمل طابعًا موضوعيًا.

بهذا الشكل فإن الأكثر أهميّة فى ضوء القضيّة المطروحة هو المدخل التالى: بدلاً من أفكار التقدّم الاجتماعى والتكوينات الاجتماعية - الإقتصادية (الباقية فى الماركسيّة مثلاً)، والتى تأسست على وسيلة معيّنة للإنتاج، فالمقتَرَح نظام تطوّر من البدائيّة وحتى الحضارة العالميّة عبر قوالب متنوّعة من الأنشطة الحيوية للمجتمعات المختلفة بما تحمله من خصائص وميزات اجتماعية ثقافية متفرّدة، وقيم معينة مستخرجة منها.

وبهذه الطريقة فإن البحث الاجتماعى الثقافى يمثل مدخلاً متعدد الأفرع لدراسة وتحليل طيف واسع من الظواهر الاجتماعية والثقافية. ويحمل فى طياته العديد من أشكال وأساليب التحليل. ومع أنه مرّ بمشوار تطوّر طويل إلاّ أنّه لم يفقد قيمه التجريبية ولا إمكاناته الواسعة فى التنويع ممّا يسمح باللجوء لأفرعه المختلفة عند الضرورة.

الفصل الثالث

تحديث المجتمعات أو الطريق الصعب إلى المعاصرة

لوحظ فى نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين عدد من الإتجاهات التى حددت بدرجة كبيرة ليس فقط التطور التالى للإنسانية ولكن أيضًا مشكلات و" تحديات" اليوم الراهن. وهى بلا شك: التحديث والعولمة، وتصاعد الاهتمام بمشكلات الهوية والتقسيم بعد الحداثى للمجتمعات " كردّ" على هذا، وما إلى ذلك. وعند الحديث عن محاولات العثور على" العامل المشترك" فى عالمنا المتنوع متعدد الأشكال لا يمكن أن يتم ذلك عمليًا دون مراعاة هذه الاتجاهات. لذلك يجب أن نتوقف ولو جزئيًا عند هذه المشكلات .

وسوف نبدأ من مشكلة التحديث. ويهمنا فى هذا السياق فى المقام الأول، التساؤل عن: هل يعتبر التحديث عمليّة تذكرنا بمضمار الجرى الذى يندفع فيه شخص ما إلى الأمام بينما يسعى الآخرون للحاق به؟ أم أنه أشبه بزهرة يوجد فيها نواة مشتركة يتجمع حولها عديد من الوريقات بدرجات ألوانها المختلفة وظلالها وخصائصها؟. وكلتا الاستعارتين، مثل أى استعارة، نسبية للغاية، فالواقع دائما أكثر صعوبة، ولكنّنا سنحاول فهم هذه المشكلة الصعبة للعلاقة بين المستحدثات والتقاليد، الحركة نحو المعاصرة والمحافظة على تفرّد الذات.

إنّ الجانب الروحى لحياة أى مجتمع لا يتجسد فى ما هو موجود اليوم من حالة ذهنية ومشاعر لدى الناس فحسب، بل وكذلك فى تراث الماضى، فى التقاليد والعادات والتصورات التى تحدد هويته بالاختلاف عن " الآخرين" . إنّ

الوظيفة الأساسية للتقاليد هى المحافظة على إستقرار المجموعة، وهى فى هذه الحالة المجتمع. ويتجلى ذلك فى القوالب النمطية للخبرة الجماعية التى تعاد صياغتها مرارًا وتكرارًا فى المجتمع من خلال الانتقال عبر المكان والزمان.

لذلك، فإننا عند النظر فى مشكلة فهم أنفسنا وتفهم بعضنا البعض، لا يمكن أن نستغنى عن مفهوم "القالب النمطى" الذى ترسخ فى مفردات لغتنا اليومية. إن الإنسان المعاصر كثيرًا ما يسمع عن القوالب النمطية الثقافية والعرقية والسياسية وغيرها المتعلّقة بالآخرين، أمّا فيما يخصه (وتلك هى طبيعتها) فإن ملاحظته لها أقل بكثير، يبالغ فيها، ويزينها، أو بالعكس لا يلاحظ بعض الصفات والخصائص. ويشيع فى الوعى الجماعى رأى بأن القالب النمطى هو بالتأكيد تصور سلبى وشكل مغلوط عن عمد، تكوّن بصورة طبيعية أو تحت تأثير وسائل الإعلام ،والشائعات والتصورات المتضارية والأفلام والكتب التى تدّعى أنها كتب تاريخ، وغير ذلك من مصادر المعلومات التى لا تعكس سوى الجوانب السلبية للموضوع . ولكن هذا المدخل رغم أنه يعكس ظواهر محددة ، إلا أنه ليس دقيقًا تمامًا . فالإنسان ليس على الإطلاق الكائن حر التفكير كما نود أن نراه . فتصرفاته كثيرًا ما تكون أوتوماتيكية. وهو قليلا ما يفكر بصورة مستقلة، وعادة ما يخضع "للحقائق المتفق عليها" . والقالب النمطى فى هذه الحالة يسهل عملية التقييم واتخاذ القرار، ويسمح للإنسان ألا يغرق فى تيارات المعلومات. أما مدى ملائمة القالب النمطى للموضوع وما هى العواقب الممكنة لإستيعابه دون نقد فهذا أمر آخر.

كما توجد ظواهر من نوع آخر ولكنها مهمة من أجل توضيح خصائص بعض المجتمعات وهى، بلا شك، "العادات" و" التقاليد ". والعادات هى ما فقد بمرور الزمن مضمونه العملى ولكن رغم ذلك يستمر فى الانتقال من جيل إلى جيل. أو بتعبير آخر فإن العادات هى آراء غير صحيحة معتادة لدى المجتمع وعادة ذات شعبية. ورغم أن بعضها يزين حياتنا فإنها كثيرًا ما يكون لها تأثير معوق يرتبط بأن المجتمع يضيع موارده النفسية والاقتصادية للمحافظة على الرواسب

الاجتماعية. وفى الوقت نفسه فإن العادات هى عامل خارجى منظم للمجتمع. ولكن بالتدريج ومع تطور المجتمع يحدث انخفاض لأهمية العادات وزيادة دور الفرد نفسه فى إتخاذ القرار بشأن نمط الحياة. ولكن المهم ألا تؤدى تصرفات الفرد إلى هدم العلاقات الاجتماعية الضرورية. وبتعبير آخر فإن النظام الاجتماعى يجب أن يكون مرنًا للغاية وفى نفس الوقت يجب ألا يتفكك ويفقد تكوينه.

أما فيما يتعلق بالتقاليد فالمسألة تبدو أكثر صعوبة. فالتقاليد، كما هو معروف، هى عناصر الخبرات الاجتماعية والتراث الثقافى مثل أعراف وأمثلة السلوك، وأشكال النظام الإجتماعى، والأفكار، والأخلاق، والطقوس ، وكذلك العادات التى تتوارثها الأجيال من جيل إلى جيل. ولا تتطابق التقاليد مع التراث التاريخى فى مجمله، فهى ليست ذكريات عن ماضى، " الماضى التخيلى". إنها نتيجة تحقيق الإحتياجات الواقعية، والاختيار. ومن هنا تأتى ظاهرة "التقاليد المخترعة" التى كتب عنها هويسباوم.

إن التقاليد لا تخدم أهداف الحفاظ على خبرات المجتمع فحسب، بل هى كذلك أساس لتكيف الأشخاص والجماعات مع الظروف المتغيرة للحياة. وفى هذه الحالة فإن نفوذ التقاليد يزداد كلما كانت أكثر قدما، أى تلك التى تمكنت من البقاء رغمَ التقلبات والتغيرات التاريخية، ويجرى استيعابها كعرف وقاعدة قريبة من الحقيقة. وفى المجتمعات التقليدية تستمر التقاليد الثقافية فى القيام بدور مهيمن باعتبارها وسائل للضبط الاجتماعى والتعليم. وبما أن التقاليد لا توجد نفسها بنفسها بل يقوم البشر بصياغتها ورفضها وتطويرها، فإن أهمية عناصر الماضى تتغير فى المراحل المختلفة للتطور التاريخى. ويرتبط بهذا ظاهرة "التقاليد المتنافسة"، عندما تصل التقاليد إلى مرحلة تناقض أو حتى صدام ببعضها البعض.

ومنذ ولادة الإنسان فأنه، باعتباره جزءًا من جماعة اجتماعيه محددة، يستوعب التقاليد باعتبارها واقعًا طبيعيًا. وهى بالنسبة له مستودع كل تنوع

المعارف، وخبرة حياة المجتمعات السابقة، التى يجب نقلها إلى الاجيال القادمة. ومن هنا تأتى نزعة التمسك بالتقاليد باعتبارها سمة لأشكال خاصة لوعى وتصرفات الناس.

وقد كان لماكس وفيبر إسهام غاية فى الأهمية فى صياغة مشكلة التقاليد. كما كونت أراؤه النموذج السائد فى العلم حتى نهاية الستينيات من القرن العشرين. وساق وفيبر مقارنة حادة بين التقاليد المعوقة والكابحة لتطور المجتمع من جهة، وما هو منطقى وعقلانى من جهة أخرى. وبناء على هذا فإن التقاليد تعد عائقًا من أجل عمليات التحديث التى تفترض وظيفتها إزاحة وإزالة التقاليد باعتبارها رواسب بدائية لا يوجد لها مكان فى الحياة العصرية.

ومن أحد أسباب تلك النظرة المبسطة إجمالا نحو التحديث، نظريات التطور التى تأكدت على نطاق واسع فى الأوساط العلمية والتى تركز على التطور التقدمى المرحلى للمجتمع. فقد أصبحت التقاليد دون شك مبعدة إلى عصر ما قبل الرأسمالية، باعتبارها شيئًا جامدًا وثابتًا وعتيقًا، ولا يتعرض لأى تغييرات إلا نتيجة لدوافع وضغوط خارجية. كان منطق أنصار نظريات التحديث بسيطا نسبيًا: فالمجتمعات المتخلفة يجب أن تكرر نماذج المجتمعات الأكثر تقدمًا، أى أن تقوم بتحديث نفسها. وسيسمح لها هذا بالإسراع بالحركة إلى الأمام وتقليل التخلف. ولم يؤخذ فى الاعتبار فى هذا لا الظروف المحلية ولا التراث التاريخى ولا التقاليد والعادات.

وقد أعيد النظر فى هذا المدخل فى ستينيات القرن العشرين، وبشكل رئيسى تحت تأثير المستشرقين الذين تمكنوا من دراسة عمليات التحرر من الاستعمار فى عدد من المجتمعات المعدودة ضمن المجتمعات التقليدية. وهكذا فإن الباحث الأمريكى ليوسين باى طرح موضوع ضرورة إعادة النظر فى نظريات التحديث، حيث إن التسرع بدون تفكير فى تطبيق طرق الإدارة المنطقية العقلانية، ونقل النماذج الغربية يمكن أن تثير "طيفًا واسعًا من ردود الفعل العميقة المدمرة التى

تهدد بالإخلال بهوية الأفراد"، وتشل الفعالية وتعوق إقامة علاقات كاملة القيمة بين الناس(٥٢) وكذلك تم طرح تساؤل عن موضوع استاتيكية (سكون) المجتمع التقليدى ومقاومته للمستحدثات. وبالإضافة إلى ذلك بدأ بصفة عامة تغير مدخل الباحثين نحو مشكلات "المعاصرة" (الحداثة) . وزاد بالتدريج تقييم المعاصرة باعتبارها نموذجا مثاليًا لم يوجد عمليًا فى صورة نقية فى أى مكان، على الأقل بذلك الشكل الذى تم تصويرها به فى الأدبيات العلمية.

واتضح أن كثيرا من الصفات التى كانت تنسب للحداثة موجودة فى المجتمعات التقليدية. لذلك كما يقول الباحث الروسى أوسيبوف، يجب الحديث عن الحداثة ليس كنقيض للتقاليد، بل كنتيجة " تحول التركيز فى التصور عن الأهمية النسبية للمنظومات الثقافية الموجودة بدرجة أو بأخرى فى كثير من الثقافات الإنسانية "(٥٣).

بالإضافة إلى ماسبق ذكره من تدقيقات تم إدخال اثنين آخرين لهما الأهمية نفسها من أجل فهم العلاقة النسبية بين التقاليد والتحديث: أولا، تم إبراز الجانب الداخلى فى التقاليد (الجوهر، النواة، الثابت النسبى) والجانب الخارجى (المتغير). وفى واقع الأمر فان الجانبين يتطابقان تماما فى الشعائر والطقوس، أما فى غير ذلك من مظاهر التقاليد فإن تطابقهما التام ليس حتميًا على الإطلاق.

ثانيًا، بدأ بحث التقاليد ليس باعتبارها استاتيكية (ساكنة) بل ديناميكية (متحركة) . والأكثر من ذلك أنه بدأ النظر إلى التقاليد واستيعابها باعتبارها تكوينًا جامع لا يمكنه الحفاظ على ثقافة المجتمع. إن التقاليد والمعاصرة ليست فقط مرتبطة ببعضها، بل وأيضا يتوقف كل منها على الآخر. وعلى هذا الأساس تمت صياغة نظرية "المجتمع الانتقالى". وأوضح ف. ريجى فى أبحاثه أنه تحت

---

(٥٢) Pye. L.: Pilitics Personality and National Building. New Haven & London 1962. P. 37.

(٥٣) أوسيبوف أو. أ. علم الاجتماع الأمريكى وتقاليد وثقافات الشرق م. نا أو كا. إدارة التحرير الرئيسية للأدب الشرقى ١٩٨٥. ص٨٨.

تأثير التحديث يتكون نظام من نوع جديد يقوم بإنشاء أنماط مبتكرة، وآلية لإعادة الإنتاج، ومجموعة منتظمة من السمات. "ويقول آخر فإن التقاليد تحت ضغط قوى المعاصرة لم تتخل عن مواقعها كما كان منتظرًا، فقد كشفت عن قدرات تأقلم عالية، مولدة أشكال تحديث قومية ذات خصوصية"(٥٤).

وبهذا الشكل، كما تدل الممارسة العملية لعدد من البلدان - من اليابان حتى الهند، فإن المجتمعات والمؤسسات التقليدية تقوم من خلال إعادة التنظيم بالتكيف مع الظروف المتغيرة، أما القيم التقليدية فتقنن، فى كثير من الأحيان، متطلبات الحداثة.

مع ذلك فقد بقى فى الحديث العادى (وأحيانًا فى الحديث العلمى) الانطباع عن التقاليد باعتبارها شيئًا جامدًا محافظًا، وليس ظاهرة متعلقة بثقافة المجتمع بقدر ما هى ظاهرة نفسية سيكولوجية، وكما وصفها العالم الروسى ن يا دانيليفسكى فى القرن التاسع عشر "إن الغرب والشرق، أوروبا وآسيا تبدو لعقولنا متناقضات وأقطاب متباعدة. الغرب وأوروبا قطب التقدم والتطوير الذى لا يكل، والحركة المستمرة إلى الأمام، أما آسيا فهى قطب الركود والجمود اللذان يبغضهما الإنسان المعاصر. وهذه بديهيات تاريخية جغرافية لا يشك أحد فيها"(٥٥). وعلى هذا فإن آسيا كان ينظر إليها كمجتمعات عصرية. لذلك فإن باحثى التحديث فى سعيهم لتجنب استخدام مصطلح "التقاليد" أصبحوا كثيرًا ما يستخدمون مصطلح "النمط التاريخى" (ا. رايس) "المنطقة المركزية للثقافة " (ا. شيلز) وغيرها.

يسود فى علم الاجتماع المعاصر والفلسفة إجمالاً تصور ارتقائى عن التقاليد. فنجد مثلاً أن بيتر شتومبكا يقدم التعريف التالى للمصطلح: "تحت مصطلح التقاليد سوف نفهم مجمل تلك الموضوعات والأفكار التى تتأصل

---

(٥٤) المرجع السابق.

(٥٥) دانيليفسكى ن. يا. هل الحضارة الأوروبية مطابقة للحضارة الإنسانية العامة؟ دراسة مقارنة للحضارات.

منابعها فى الماضى، ولكن يمكن العثور عليها فى الحاضر، بمعنى أنها كل ما لم يتم القضاء عليه والتخلص منه وتحطيمه. وفى هذه الحالة فإن التقاليد تساوى التراث أى ذلك الذى تم فى الواقع الإحتفاظ به من الماضى، وأى تقاليد بصرف النظر عن مضمونها يمكن أن تحتوى على إبداع أو تجديد، باقتراحها وصفات جاهزة لحل المشكلات المعاصرة"(٥٦). يوجد فى العلم الروسى، بعض الاختلاف فى تفسير التقاليد بمداخل غريبة. فإذا كان المؤرخون وعلماء (الأجناس) الأنثوجرافيا وعلماء الإجتماع يركزون أساسًا على دلالاتها السلبية معتمدين على براهين وفيبر، فإن الفلاسفة على العكس من ذلك يوسعون المصطلح واضعينه عمليًا على قدم المساواة مع مفهوم "الثقافة". وعلى وجه العموم بالنسبة إلى المؤلفين الروس، خلافًا للمؤلفين الأجانب، فإن عملية التطور وتغير التقاليد وحلول بعض القوالب النمطية محل أخرى هى عملية طبيعية ولا نحتاج إلى إثباتات إضافية.

ويقترب المفكّر الإسرائيلى س.أيزنشتادت بشكل كبير من هذا التفسيرللتقاليد. ومن الصعب تقدير أسهامه فى بحث هذه المسألة. ويقول أيزنشتادت "إن التقاليد هى عنصر لا يمكن فصله عن أية ثقافة إجتماعية، ومثل أى تنظيم إجتماعى فى مجمله (سواء ما يسمى مجتمعًا تقليديًا أوعصريًا) أو كل من عناصره على حدة (مثل التقاليد) تحتفظ بأهميتها حتى فى مثل تلك المجالات الأكثر منطقية و عقلانية وديناميكية فى النشاط الإنسانى مثل العلم والتكنولوجيا"(٥٧). إن أيزنشتادت مثله مثل الكتاب الآخرين يبدأ بحثه من وفيبر ولكن من وجهة نظر مختلفة بعض الشئ، فهو يبحث العلاقة بين التقاليد والكاريزما، ثم يستمر متسائلاً عن ماذا يدفع الناس للسير وراء القادة الكاريزمين؟ وبشكل رئيسى فإن الناس يستجيبون للنداءات الكاريزمية عندما

(٥٦) مختارات. تحرير ب. س. ايراسوف. موسكو. أسبكت برس ١٩٩٨ ص٣٦. شتومبكا، بيتر علم إجتماع التغيرات الإجتماعية.أسبكت برس ١٩٩٦ ص٩٦.

(٥٧) Eisenstadt S. N : Traditions. Change and Modernity. NY. John Wiley 1973. p. 97.

يكونون فى حالة ضياع (الأنوميا) (ا. دوركهايم)[٥٨]. و يتحول الإرتباط الكاريزمى إلى عمل إجتماعى من نوع خاص، والأكثر من ذلك أنه ليس فى حالة استثنائية بل عادية تمامًا، الأمر الذى يسمح بوضع مسألة التقاليد بشكل مغاير. والكاريزما بهذا الشكل تبدو مرتبطة ببناء النظام الاجتماعى و"المجتمع المثالى". وبهذا المعنى يمكن النظر إلى بلورة التقاليد باعتبارها "بناء للواقع" من خلال تشكل الفكر. والكاريزما و التقاليد تتحدثان عن نظام مثالى للأشياء.

وحسب رأى أيزنشتادت فأن الكاريزمية تنبع من بعض السمات الأساسية للمجال المؤسسى. ويرتبط هذا بأن المجالات الدينية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية للحياة لا تعكس فقط بقدر أو بآخر علاقات إجتماعية ومؤسسات ثابتة، بل وكذلك وسائل تحقيق الأهداف الخارجية بالنسبة إليها ذاتها. إنها نفسها تعتبر مجالات متسامية، أو بقول آخر فإنها تحدد تصرفات أولئك الذين يشاركون فيها.

ومن هنا تأتى وجهتان للمؤسسات؛ فهى من ناحية تعتبر بنايات تنظيمية ومن ناحية أخرى فأنها مفتوحة لاكتساب أهدافها الخاصة. و بقول آخر فإنها تتسم بشكل يومى روتينى وكذلك بشكل كاريزمى، مع مراعاة أنّ الشكل الأخير يدخل فى نسيج الحياة العادية بكثير من الوسائل المختلفة.

إنّ عملية تكون التقاليد، حسب رأى أيزنشتادت؛ تفترض إعادة تحويل نسيج القوالب الثقافية النمطية من المجال الكاريزمى إلى التقليدى، ثم ترسيخها

(٥٨) طبقًا لدوركهايم فإن الأنوميا (الضياع) هى:
١. انهيار البنى الاجتماعية الرئيسية المنظمة لمجتمع محدد.
٢. حالة الإغتراب التى تعانى منها طبقة أو فرد والناتجة عن هذا الإنهيار.
٣. حالة فوضى شخصية تؤدى إلى تصرفات معادية للمجتمع .
وتتسم حالة الأنوميا بالإحساس بعدم وجود جذرية العداء لمن يستمر فى اتباع القوانين الاجتماعية. وعادة يمكن ملاحظته:
١. فى أوقات التغيرات الراديكالية.
٢. عند الإنتقال من مجتمع إلى آخر.
٣. كرد فعل على وفاة شخص قريبًا أو الطلاق.
٤. كأثر لمرض عضال.

وتأسيسها. ويمكن تحديد التقاليد من هذا المنظور باعتبارها ترامیزًا اعتياديًا لنماذج النظام الاجتماعي ومجمل المصطلحات والحدود التي تحدد نهايات إقامة النظام الثقافي، والانتماء إليه، وحدوده التي ترسمها الأهداف ونماذج التصرفات المرتبطة بهذا النظام. وكذلك يمكن النظر إلى التقاليد باعتبارها وسيلة لتقييم التصديق والاعتراف بالنظام الثقافي والاجتماعي سواء في مجمله، أو في بعض أجزائه. غير أن هذه هي المرحلة النهائية لتكوين التقاليد.

أمّا في المرحلة المبكرة السابقة على هذا يتكون في وعي الشخص شكل جديد للواقع وتصور عن العالم وبنيته الاجتماعية والثقافية. كما أن بعض التغيرات في النماذج المؤسسية والسلوكية في هذا المجتمع تصبح أحد أوجه تأكيد التقاليد. ولهذه العملية وجهان: أولا، تتكون أهداف حيوية (طبقًا لدرجات الأولوية والرغبة) ويتم تحديد وسائل تحقيقها (مسموح بها في بعض المجتمعات وغير مقبولة في الأخرى) كما يتم انشاء آلية لتنظيم توزيع موارد المجتمع، ونماذج التبادل والتعاون التي تنتشر في الجزء الأكبر من البنية المؤسسية لهذا المجتمع. وهكذا فإنّ العقائد الدينية والثقافية تتحول إلى أعراف وقوانين. ويجري هذا بفضل نشاط الإصلاحيين وأصحاب مشروعات التنظيم الاجتماعي، الذين - عادة - ما ينتمون إلى صفوة المجتمع. وبهذا فإن التصورات الثقافية تصبح مؤسّسية، ولكنّ هذه العملية تثير عدم رضا واحتجاج جزءٍ من المجتمع، الأمر الذي يؤدي إلى خلق تربة لإعادة النظر في المقدمات الأولية. ويتم تحقيق الوظيفتين الأساسيتين للثقافة، وهما دعم وتغيير النظام، بالتوازي. و بما أنّهما تعتبران جزءًا من المجال الرمزي للنظام الاجتماعي فلا يظهر تناقض بينهما.

وهكذا فإن طاقة التغيير لا تحمل طابع الصدفة، بل توجد ضمنيا في تفاعل النظام الثقافي والاجتماعي[٥٩].

---

(٥٩) ش. أيزنشتادت العناصر البناءة للثورات العظمى : الثقافة والبنية الاجتماعية والتاريخ والنشاط الإنساني // رسالة. نظرية وتاريخ المؤسسات والنظم الاقتصادية والاجتماعية ١٩٩٢ الجزء الأول رقم ٢ ص٢٠٧، ٢٠٨.

لهذا فإن أيزنشتادت يخلص بنتيجة أن المجتمع التقليدى يوجد فى حالة تغير دائم[٦٠] وتحتوى التقاليد على عناصر خلاقة تتضمن طاقة التقاليد نحو التوسع سواء على المستوى البنيوى أو على المستوى الرمزى للحياة الاجتماعية، وكذلك عناصر محافظة مرتبطة بمقاييسها المؤسسية. "على المستوى البنيوى فإنّه (أى التوسع) يعبر عن نفسه فى محاولة تغيير حدود الجماعات والتنظيمات والنظم الاجتماعية، وفى التفاعل بين هذه الجماعات، وفى امكانية تطوير موارد جديدة ومستويات جديدة للتفاضل البنيوى. وعلى المستوى الرمزى فأنّه موجودٌ فى الإمكانية المركّبة للاتّساع والتنظيم المنطقى وتطّور مقاييس جديدة للوجود الإنسانى والأوجه الجديدة للتغيرات الموجودة[٦١].

ويفترض أيزنشتادت أن المكونات الخلاقة والمحافظة للتقاليد قوية الارتباط ببعضها البعض ولا يوجد بينها تناقض أساسى. لهذا فإن المواجهة بين المجتمعات التقليدية والحداثية غير سليم أيضا[٦٢].

أمّا وجود بعض التناقض فى التقاليد نفسها فهذا أمر آخر. على سبيل المثال فإنّ عملية التنظيم المؤسّسى عادةً ما تثير الاحتجاج، أى يجرى صراع بين تعديلات تقاليد واحدة. ينتصر أحد الأطراف، ولكن هذا لا ينهى عملية التنظيم المؤسس، بل على العكس يحفظ تناقضها الداخلى واستعدادها للتغيرات التالية للمجتمع.

ومع ذلك فإن التغيرات فى المجتمع التقليدى ليست بلا ضوابط، فالتقاليد تحددها من الداخل. إنّ كل مجتمع تقليدى يمتلك أحداثًا حقيقية أو رمزية للماضى وقيمه الثقافية الخاصة، وهذا بالذات هو ما يضع حدوداً للتغيرات الاجتماعية والثقافية. وفى الوقت ذاته فإنّ التقاليد تصبح رمزًا لاستمرارية

---

(٦٠) المرجع السابق، ص٢٥٣.

(٦١) المرجع السابق، ص١٤٦.

(٦٢) المرجع السابق، ص١٣٩.

التطوّر. إنّ تفصيل ترابط التغيرات الرمزية والكاريزمية يجرى فى "مركز التجمع" (ا . شيلز). وبعد شيلز يأتى أيزنشتادت مقترحًا استحدام فكرته من أجل توضيح التقاليد، رغم أنّه يعطيها تفسيرًا مختلفًا، ويستوعب هذا "المركز" باعتباره نقطةً غير محددة الموضع. وهو متناه وغير قابل للتنقيص، لهذا فإنه يحدّد طبيعة المقدس فى هذا المجتمع المحدد. يمكن أن يكون المجتمع متسامحًا وعلمانيًا وتعدديًا ولكنه يبقى مجتمعًا بالذات مادام لديه "دينه" الخاص، حتى لو كان هو ينكر ذلك. غير أنّ سمة "مركز المجتمع" لا تقتصر على هذا، فهو يمثّل بشكل موسّع بنية نشاط أعضائه فى إطار مؤسسات محدّدة. وهذه هى الأدوار التى تعدّ أساسية بالنسبة إلى هذا المجتمع المحدد.

ويعمل فى المجتمع أيضا نظم فرعية مستقلة -اقتصادية وسياسية ووضعية (مكاناتية) ومؤسّسية وغيرها، ترتكز على قيمٍ ثقافية. ولكلّ من هذه النظم مراجعه (شخصياته المرجعية) وصفوته التى تدخل مثل الأحكام والآراء الأخرى فى النظام العام مع مراعاة معايير محددة. وترتكز هذه المعايير على القيم التى تحددها الشخصيات المرجعية، أى النظام القيمى المركزى للمجتمع. ومع هذا فإن النظم المركزية للقيم تنتج النظم الثانوية للقيم المنتشرة فى المجتمع. إنّ النظام المركزى للقيم يستجيب لمتطلبات الناس فى المشاركة فى شئ متسامى يتجاوز نطاق الحياة العادية.

يجرى داخل المجتمع تبلور بعض المكونات المحددة لطابع ثقافته. وهى:

أولاً: "مفهوم المجتمع" وأساسه الذى يجرى فى إطاره التنظيم طبقا للمبادئ الأساسية للخبرة الاجتماعية والثقافية وتنظيمه المؤسّس - وتتكون "الأسطورة" عن المجتمع وماضيه والهوية الجماعية الاجتماعية والثقافية، ويتم تعيين حدوده الجغرافيّة والنفسيّة والثقافيّة وما إلى ذلك.

ثانيًا: هى وسائل تقنين السلطة على المستوى الاجتماعى الكبير (الهدف "الجماعى" للمجتمع وتنظيم التفاعلات داخل المجتمع)[٦٣]. وفى هذا تكمن طاقة

---

(٦٣) المرجع السابق، ص ١٣٩.

التقاليد التى يمكن حسب رأى أيزنشتادت أن تساعد أو على العكس تعوق التحديث. وفى نفس الوقت فإن التقاليد تتميز بالقابليّة للتغيير أو كما يقول أيزنشتادت: "إنّ أىّ تعبيرات عن المعايير الأساسية للتقاليد الثقافية، يتمّ تبنيها فى أىّ جماعة بشرية، مفتوحة لإعادة التفسير و إعادة البلورة طبقًا للمفاهيم التى تعد مهمة و حيوية لهذا المجتمع فى هذا الوقت" (٦٤). ومن المفهوم أن كل هذه البدائل للتقاليد ليست متساوية الأهمية فى لحظة تاريخية محدّدة أنها مركبّة بشكلٍ محدّد. وتقوم الأسس العقائدية العامة بدور "نواة" مجموعة التعديلات المختلفة للتقاليد.

وهكذا فإن الفكر العلمى قد اعترف واقعيًا بضرورة وضع التقاليد فى الحسبان فى عملية تحقيق مشروعات التحديث، وتخلّى فى النموذج الجديد عن خطّية الحركة من المجتمع التقليدى إلى المجتمع المعاصر (المجتمع الحديث) حسب "نموذج ومثال" الطليعة. ولا شك فى أن صورة العالم هى بنية صعبة للغاية، وفى نفس الوقت مرنة نسبيًا، ويمكن لأساليب التعبير عنها أن تتنوّع بشكلٍ واضح، رغم أنّ المضمون يعكس ثوابت كامنة فى وعى ممثلى هذه الثقافة. ويسمح هذا بالشكّ فى المقولة المستهلكة عن أنّ التحديث لابد أن يعنى تحطيم القيم التقليدية. وهذه المسألة كما سنرى فيما بعد أكثر تعقيدا من حيث الجوهر.

ما هى فكرة هذا التحول التاريخى من المجتمع التقليدى إلى المجتمع المعاصر، المحدّث ؟ إنّ المجتمع التقليدى يرجع إلى ما قبل الصناعة، وهو مؤسّسٌ فى المقام الأول على الانتاج الزراعى، قليل الفاعلية وساكن (استاتيكى). وبنيته الاجتماعية أيضا ساكنة بالقدر نفسه، وتتميّز بوجود أغلبيّة من سكّان الريف وهم من الفلاّحين أساسًا، وبالتدرّج الطبقى، وبمستوى منخفض للحراك الاجتماعى عادةً. وطريق حياة المرء مكتوبٌ منذ ولادته وهو يرث مهنة آبائه وهكذا يتكرر الأمر من زمن إلى زمن.

---

(٦٤) المرجع السابق، ص١٤٠.

إنّ المجتمع التقليدى بطبيعته مجتمع (تعاونىّ). والشكل السائد للعلاقات الاجتماعية فيه هو الاتصال الشخصى بين الناس (أفراد عشائر القرى، والمجتمعات المحلية، والإقطاعى وفلاّحيه، والحاكم وحاشيته وما إلى ذلك). وفى المجتمع التقليدى نجد أنّ الفرد على معرفة شخصية بمعظم الناس الذين يتعامل معهم. الأسرة، القبلية، جماعة الفلاحين، مجتمع الجيران، الورش والنقابات الفئوية فى المدينة -فى كل مكان يعتبر الإنسان عضواً فى جماعة اجتماعية ما، تحدد القيم والمعايير وتراقب تصرّفاته بصرامة. والفرد فى المجتمع التقليدى دائما ما يكون، إلى حد كبير، مبتَلَعًا بواسطة الجماعة، ويكون وعيه الفردى والقدرة على ضبط النفس غير متطوّر بالقدر الكافى، لهذا فإنّه يحتاج إلى رقابةٍ صارمة من الخارج.

إنّ قيم المجتمع التقليدى كما هو واضح من تسميتها موجهةٌ فى المقام الأول نحو الحفاظ على التقاليد، وإنتاج نماذج اجتماعية ساكنة. ويرى المجتمع التقليدى مُثُله العليا فى الماضى (مثل التصورات عن "العصر الذهبى"). وينظر إلى أىّ تجديد أو ابتكار بشكّ – و الابتكار يهدد بتقويض الأسس التى لا تتغير من عصر إلى عصر، وينظر إليه باعتباره شراً.

وتعتبر العقيدة الدينية هى الأساس الروحى للمجتمع التقليدى. وتعتبر قيمه الأساسية هى: الدين، والأسرة التقليدية (وتقوم فى معظم المجتمعات على التحديد الصارم لأدوار الجنسين وسيطرة الرجل)، والدولة التقليدية الاستبدادية، والاستقرار الاجتماعى المعتمد على ثبات تدرج الأدواو الاجتماعية والمكانة واحترام الكبار والرؤساء، والالتزام والتعاونية كتوجه لصالح المجتمع، وتفضيل مصالح المجتمع على مصالح أفراده. ويبرز المجتمع الحديث كنقيض للمجتمع التقليدى. وسماته المميّزة هى: ديناميكية تطور الإنتاج الصناعى والدور الهائل للعلم والتقنية، التمدن والدولة المركزية البيروقراطية. لقد استمر التحول من نمط المجتمع التقليدى إلى النمط الحديث للتنظيم الاجتماعى على مدى عدة قرون (فى الغرب منذ قرابة القرن السابع عشر الميلادى). ومازال بعيداً عن

الاكتمال فى عديد من المجتمعات. وقد أدّت سمات أخرى مختلفة نوعيًا للمجتمع إلى تغيرّات هائلة فى ظروف الوجود و العقيدة والتوجهات القيمية للبشر.

إنّ مجتمع الحداثة هو، قبل كل شئ مجتمع متحضّر، بمعنى أن عدد سكان المدن أو الحضر فيه يزيد بكثير عن الريف. ونظرًا لذلك فإنّ هذا المجتمع يتميّز بسيادة علاقات اجتماعية من نوع آخر. تتراجع سيادة العلاقات الشخصية نحو الماضى. وتؤدى عمليّة التحضّر إلى أن تصبح علاقات الإنسان فى المدينة الكبيرة مع أناس لا يعرفهم هى الأكثر أهمية(٦٥).

أما الرقابة الاجتماعية فيبدأ تحقيقها بدرجة أكبر بواسطة الدولة البيروقراطية. ومن جهة أخرى تظهر آليات سيكولوجية لضبط النفس(٦٦)، كل هذا يقلّل دور الرقابة من جانب المجتمعات الصغيرة (العشيرة، الأسرة، الجيران وما إلى ذلك) وإجمالاً مع تعدّد الإمكانات التى يقدّمها مجتمع أكثر تعقيدًا، ويؤدّى إلى نشأة مقدمات للفردية.

---

(٥٦) بمن يثق الإنسان فى شوارع المدينة الكبيرة؟ إنه لا يعرف أولئك الذين يحيطون به ولا يود أن يعرف بل ويجد متعة فى عدم المعرفة هذا...و وصف ا هوفمان، عالم الاجتماع الشهير فى القرن العشرين، هذا الموقف بأنه "تجاهل مهذب". أما فى المجتمعات التقليدية فإن التناقض حاد بين الأقارب و الغرباء، فالشخص يتجنب الأغراب و تبدو العدوانية تجاههم "طبيعية". وفى مجتمعات المدينة الحديثة يعد "التجاهل المهذب" نوع من عقد الاعتراف الصامت بالحقوق المتبادلة و الثقة والحماية .

إن الثقة "بالآخرين هى نوع من الطقوس التى يمكن تفسيرها باعتبارها دليلاً على التعود ووسيلة لتقليل القلق. إن الإنسان الذى يتجول فى الزحام لا يتوقع أن الغريب سوف يعامله بعداوة واضحة. والاعتداء بلا سبب يعد خروجا عن المألوف. ولا يمكن القول بإن التعايش السلمى للأغراب يتم فقط بواسطة النظم والمؤسسات التى يمثلها البوليس مثلا. فالانسان فى الشارع يتمتع بصفات ضبط النفس التى تمنعه من الدخول فى خلافات مع الأغراب. فنحن لا نرد بعدوانية إذا دفعنا أحد بالصدفة فى الشارع. ويجب ملاحظة أنه فى المجتمعات التقليدية لا توجد مثل هذه التكنولوجيات الاجتماعية.

ن. كوزلوف: الإنترويولوجيا الاجتماعية التاريخية موسكو ١٩٩٨ ص١١٢. ،

(٦٦) تم تحليل هذه العملية بالتفصيل فى أعمال نوربرت الياس و ميشيل فوكو (إلياس، ن. عن عملية الحضارة . أبحاث اجتماعية وسيكولوجية الجزء ١ – ٢ موسكو ٢٠٠١ – م. فوكو: المراقبة والعقاب. نشأة السجون. موسكو١٩٩٩.

فى المجتمع التقليدى يتبع الناس من عصر إلى عصر الأدوار الاجتماعية التى تفرضها عليهم نشأتهم و تحدد تصرفاتهم بالعادات و الطقوس، فمسيرة حياة الإنسان محددة مسبقا. أمّا فى المجتمع العصرى فمستقبلهم مفتوح. ويقدّم مجتمع الحداثة إمكانات عريضة للإختيار – المهنة، وآسلوب الحياة، والملابس، والطعام، ودائرة الاختلاط وما إلى ذلك. وفى هذا المجتمع بالذات يظهر الفرد العصرى – الشخص الذى يعى ويحدّد ويربّى هويته الخاصة المتفرّدة، والمتحرّرة من الارتباط بالنسب ومن الأدوار التقليدية. وتتراجع إلى الماضى الأسرة الكبيرة ذات النظام الأبوى برقابتها الصارمة من جانب الجيل الأكبر وعمومية كل جوانب الحياة، ويحل محلها الأسرة النواة بنوع جديد من العلاقات بين أفرادها (مبنيّة فى شكلها المثالى على الحبّ والصداقة)، ويظهر حيز الخصوصيّة وفكرة الحياة الخاصة. ويجرى تشكيل الأخلاقيات الفردية والتصورات عن حقوق و واجبات الفرد.

وهكذا فإنّ حيّز المجتمعات العصرية يتميّز بتعقيد متزايد وانفتاح وعدم ثبات للمجتمع. ومن هنا يأتى طابع آخر مختلف من حيث المبدأ لديناميكية علاقات أفراد المجتمع والوحدات الاجتماعية. وعلى حدّ تعبير عالم الاجتماع والفيلسوف الإنجليزى الشهير أ. هيدينس، فإنّ العالم قد أصبح "متملّصًا" أىّ ما يعنى فى الواقع انتقاله إلى حالة أخرى(٦٧). وتمسّ التغييرات مثل تلك المقولات المعروفة مثل "الأصدقاء" و"الأعداء" (ك. شميت)، فكثيرًا ما تنمحى الاختلافات بينها. وعلى حسب رأى هيدينس: "فإنّ الدول اليوم تهدّدها المجازفات لا الأعداء، الأمر الذى يغيّر بشكلٍ جذرىّ طبيعتها ذاتها. وهذا لا ينطبق على الدول فقط"(٦٨).

كل هذا يعدّ تقدّمًا هائلاً فى ظروف الحياة وتطوّر وعى البشر، والتمدين والثقافة. إنّ المجتمع العصرى يتأسّس على هذه الإنجازات الجذرية، والتخلّى عنها أمرٌ مستحيل لا يمكن قبوله بالنسبة إليه. غير أنّ الحضارة الصناعية

---

(٦٧) أ. هيدينس: العالم المتملص، كيف تغيّر العولمة حياتنا. رفيس مير ٢٠٠٤، ص٥.

(٦٨) المرجع السابق، ص٣٥.

المدنية قد جلبت معها مشكلات ضخمة أيضًا. وعلى وجه الخصوص فأنّ التغيّرات التى جلبتها فى العقائد ونظم القيم الإنسانيّة ليست بسيطة على الإطلاق وكثيرًا ما تكون سلبية للغاية.

ويركّز هيدينس الاهتمام على ثلاثة أجزاء لديناميكية التطور المعاصرة:

الأول : هو الديناميكية المفرطة، السرعة المتصاعدة بشكل لا يصدق للتغير فى كل العمليات فى المجتمع وهيدينس لايتحدّث عن التغيرات الشكلية أو تغيرات البنية بقدر ما يتحدّث عن معدّلات التغيّرات فى الواقع الاجتماعى ونماذج تصرفات الناس.

الثانى: عولمة الحيّز المكانى. ففى الواقع العملى نجد أنّ كل الأقاليم منجذبة اجتماعيًا ومعلوماتيًا للتفاعل مع بعضها البعض بشكلٍ لم يحدث من قبل والمقصود هنا "نهاية الجغرافيا" (ر. أوبراين و ب . فيريلو) عندما يجرى"تحرر متواصل لا يهدأ لمراكز اتخاذ القرار (وكذلك لتلك الحسابات التى تتّخذ هذه المراكز قراراتها على أساسها) من المحدّدات الإقليمية المرتبطة بأرضٍ محددة"(٦٩).

الثالث: الطبيعة الداخلية المختلفة للمؤسسات العصرية والتى نشأت تحت تأثير الآلية الجديدة للديناميكية الاجتماعية الثقافية، وعلى وجه الخصوص:

- تغيّر نظام الرقابة على وسائل العنف، ففى نظم الحداثة تملك الدولة احتكار وسائل العنف، خلافًا للمجتمعات قبل الحديثة.
- التغلّب على تقسيم الناس فى الزمان والمكان، الاختيار الجمعى لاستراتيجيات الحياة، استبدال "الارتباط "بالموقع الجغرافى بنظم مجردة (آليات العلامات الرمزية ونظم الخبرة).
- تغيير الجنس (الانفتاح على مختلف بدائل أنماط الحياة).

---

(٦٩) ز. باومان: العولمة. نتائجها على الفرد و المجتمع. موسكو : فيس مير٢٠٠٤، ص١٨.

● الانعكاسية المؤسّسية والفردية (ليس مجرد الوعى الذاتى بل السمات التى يمكن متابعتها لتيار الحياة الاجتماعية ، المراقبة الانعكاسية).

نتيجة لذلك فإن العالم يدخل فى مرحلة يسميها هيدينسون "الحداثة الراديكالية". ويمكن أن يؤدّى التطوّر الذى يفترض الوصول خارج حدود مؤسّسات الحداثة الراديكالية إلى ما بعد الحداثة. ويقول الباحث الروسى س. أ. كرافتشينكو أن النظم الاجتماعية "المسنّة" عندما "تتغذّى" بالفوضى فأنّها إمّا أن تصبح عاجزة وظيفيًا أو تكتسب سمات غير وظيفية ذات طابع مدمّر(٧٠).

من أجل وصف التغيرات فى تطوّر المجتمع كثيرًا ما تستخدم سلسلة زمنية: مجتمع ما قبل الحداثة – الحداثة (المجتمع المعاصر) – بعد الحداثة. ومع ذلك فإنّ لهذه السلسلة مقياس جيوبوليتيكى يمكن تتبّعه بوضوح. وكما هو معروف فإنّ هذا النمط الذى كان منتشرًا منذ القرن التاسع عشر يخلق فى الوقت نفسه منظورًا يسمح بتحديد موقع الدول على خريطة العالم وكذلك الثقافات والتقاليد والأعراق فى نظام منهجىّ.

إنّ الديكوتوميا (الفصل إلى جزئين منفصلين يعتبر كلّ منهما ضدًا للآخر- المترجم) التاريخية الجغرافية فى ما قبل الحداثة والحداثة قد تحولت فى السنوات الأخيرة إلى آداة شائعة الاستعمال فى المنهج الأكاديمى. أمّا ما بعد الحداثة فإنّها على خلاف المفهومين الأولين تعنى فيما يبدو ليس التحول من مرحلة إلى أخرى بقدر ما تعنى تبديلا أو تحولا منهجيا، واضعة قانونية الديكوتوميا السابقة موضع الشك. وقد تعرّضت صلاحية هذه الديكوتوميا للشك فيما سبق أيضا. ورغم ذلك فإنّها ما زالت موجودة حتى الآن نتيجةً للظروف الاجتماعية الاقتصادية، وكذلك تمسّك المجتمع بقيمٍ محدّدة. فإنّ مصطلح "الحداثة" لايستخدم أبدًا دون الرجوع إلى الديكوتوميا المذكورة. ومن وجهة النظر

---

(٧٠) س. أ. كرافتشينكو: الديناميكية الاجتماعية غير الخطية. موسكو جامعة العلاقات الدولية الحكومية ٢٠٠٦، ص١٧.

التاريخية فإنّ الحداثة توضع دائمًا فى موضع النقيض بالنسبة للمرحلة التاريخية السابقة لها – مجتمع ما قبل الحداثة، أو بقول آخر المجتمع التقليدى. ومن وجهة النظر الجيوبوليتيكية فأنّه يوضع فى موضع النقيض بالنسبة إلى المجتمعات غير الحديثة وبشكل أدقّ المجتمعات غير الغربية. وبدون شك فإنّ هذا لايعنى أنّ الغرب نفسه لم يكن أبدًا فى أىّ وقتٍ فى مرحلة ما قبل الحداثة ، أو أن غير الغرب لا يمكن تحديثه.

إنّ مجتمعات ما قبل الحداثة مختلفة وهى أيضا لا تبقى ثابتة دائما عبر الزمن. وتتنوّع وجهات النظر فى هذه المشكلة من الحماس التقدمى بشأن تحطيم القيم البالية والأفكار الجامدة (حسب صياغات الماركسية، وأ. توفلر وغيرها) حتى الحنين إلى القيم التقليدية "الحقيقية"، التى يدمّرها المجتمع الاستهلاكى (حسب المؤلّفين المحافظين التقليديين). ولكن مع كل التنوع وعدم توازن وتناقض عملية التحوّل إلى المعاصرة و ما يصاحبها من تبدّل للتوجّهات القيمية فى أوقات مختلفة ومناطق مختلفة، يمكن استخلاص شئ مشترك فيها.

ومن بين العديد من المشكلات التى تواجه المجتمعات والبلدان اليوم، وبالطبع تواجه العلم، بل ربّما أهمّها مشكلة "عيوب" التطوّر الخفيّة وأحيانا الظاهرة. وفى هذا فإنّ المشكلة موجودة بشكلٍ مختلفٍ تمامًا بالنسبة للغرب المندفع إلى الأمام و بقيّة العالم.

وإحدى المشكلات الأساسية للتحديث مرتبطةٌ بأنّه عادةً ما يقدم "فى غلاف" من الأفكار الليبرالية، مع أن برنامج الإجراءات التى اقترحها أيديولوجيو الليبرالية لم تتحقق كلية أبدًا فى أىّ مكان. حتى فى إنجلترا حصن الروح الليبرالية، فإنّ أنصارها لم يتمكّنوا من تحقيق كل مبادئ برنامجهم(٧١). بالإضافة إلى ذلك فإنّ الليبرالية نفسها خلال القرون الماضية قد تعرّضت لتطور جدّى: فقد تغيّر مضمون وتفسير المبدأ الليبرالى والأيديولوجية المناسبة. وإذا كانت

(٧١) ل. فون ميزيس: الليبرالية فى التقاليد الكلاسيكية. مقدمة. موسكو ١٩٩٤.

الليبرالية فى القرن التاسع عشر وكذلك فى بعض الاتجاهات (مثل المحافظين الجدد) مازالت مرتبطة بمبدأ Laissez – faire (عدم التدخل) فإنّها فى القرن العشرين، بعد أنْ عانت أزمةً حقيقية، أصبحت فى كثيرٍ من البلاد تحمل أفكار "اقتصاد السوق الاجتماعى" (رويلز وآخرين). ومع ذلك رغم أن الليبرالية تظل هى الأيديولوجية الغربية الرائدة، فإنّها تحمل اليوم طابعًا ثقافيًا رمزيًا، وفى واقع الأمر فإنّ أهميّة الأفكار الليبراليّة فى تشكيل برامج العمل فى الغرب تتناقص.

فى نفس الوقت نجد أنّ الغرب يفرض الليبرالية على بقية العالم، و غالبا ما يكون ذلك فى أشكالها "الكلاسيكية"، وهكذا فإن الأحداث التى جرت فى فترة١٩٨٠-١٩٩٠ فى أوروبا الشرقية جرت تحت شعار الليبرالية. ولكن أية ليبرالية؟ ويلاحظ الباحث الروسى س.تشيرنياخوفسكى أن هذا الاتجاه السياسى كان أقرب إلى "المحافظة الجديدة" وليس إلى "النيوكونسرفاتية" بتوجّهها إلى التقليدية ذات القيم فى روح الـ aissez – faire (عدم التدخل)، وبالذات الاتجاه المحافظ لفريدمان الذى يعدّ بالتأكيد مرجعًا لايتوجه إلى القيم الأخلاقية. رغم أنّ هذا بشكل أكثر دقة هو مثال كلاسيكى للّيبرالية الأولية(٧٢)، أىّ المضاربة بشعارات الليبرالية بهدف الصراع مع الشيوعية، وفى الوقت نفسه رفض القيم الليبرالية الأساسية(٧٣)، ويتم استخدام شئ مشابه فى الصراع مع التقليدية فى "العالم الثالث"، حيث يتمّ تحطيم بنية المجتمع الموجودة والعلاقات دون اقتراح أىّ شىء بديل فيما عدا الشعارات.

إنّ أحد أجزاء نظرية واليرستاين؛ هى على الإطلاق ليست غير قابلة للنقد، ولكنها مثيرة للاهتمام من أجل حديثنا عن التحديث. فهذا "المتشكك والمتنبئ العالمى" قد وصل إلى نتيجة مفادها أن الإقطاع قد حلّت محلّه الرأسمالية نتيجة

---

(٧٢) مصطلح " الليبرآلية الأولية" أدخله الفيلسوف البولندى يجى شاتسكى.

(٧٣) س. تشيرنياخوفسكى: الليبرالية، والشيوعية، والليبرالية الأولية// وكالة أنباء نوفستى مشروع معهد الاستراتيجية القومى٢٠٠٧/٣/٢

http://www.apn.ru publications/article 10379. htm

"اختراق" ثقافة رجال الأعمال التى لم تكن مقننة تماما فيما مضى، نتيجة لضعف المقاومة الإقطاعية" . إنّ عدم القدرة على تحديد مؤسسات هذه المعارضة أو السير على طريق تحديث الطبقات الحاكمة نتيجة للتدخّل الخارجى، قد فتحت للحظة (وربما للمرة الأولى) "بوابة" وتسلّلت قوى الرأسمالية بسرعة عبر الصدع. وكذلك تكاثفت بسرعة التغيرات الأساسية فى هذه الحالة. ولابد من تسميتها "نهضة الغرب" كما يتم عادةً، أفضل أن أتحدث عن "الانهيار الأخلاقى للغرب"(٧٤).

لماذا يتحدث وايلرستاين عن "الانهيار الأخلاقى" للغرب؟ حسب رأيه فإن "النظام – العالم" الرأسمالى منذ البداية استند على أقل قدر من الأخلاقيات التى تقل كثيرا عن أخلاقيات المجتمعات المحلية، والتى تطالب الفرد بقدر أقل كثير من متطلبات النظام الأخلاقى، وتقتصر فى واقع الأمر على المجال الاقتصادى وأحيانا السياسى. لكنها مرتبطةٌ بالتجارة. إنّ مقياس طموح مثل تلك الأخلاقيات كبير. لكنها من حيث جوهرها بدت أكثر سطحية. إنّ الأخلاقيات الرأسمالية للسوق أدنى بكثير من الأخلاقيات المسيحية أو التنويرية أو التقليدية طبقا لعديد من المعايير وفى المقام الأول فى المجال الإنسانى.

إنّ اقتصاد السوق قد قطع بالطبع طريقًا طويلاً منذ نشأته وتأكيده وقد أصبح "الانهيار الأخلاقى" الذى صاحب بدايته جزءا من الماضى. وقد تأقلم المجتمع بدرجة أو بأخرى مع السوق، مقلّلا تأثيره إلى الحدود الممكنة. وتطوّر المجال الاجتماعى، وخلق فى بعض البلاد إمكانية ظهور "اقتصاد سوق اجتماعى". وتمّت صياغة مجموعة آليات، تسمح بإخراج تكاليف اقتصاد السوق إلى الخارج (على سبيل المثال عن طريق نقل فائض السكان إلى المستعمرات أو نقل القوى الإنتاجية إلى منطقة "العالم الثالث". كما تمّ إيلاء اهتمام كبير ب "غرس دعائم أخلاقية عالية فى أفراد المجتمع، والتحول من الرأسمالية المتوحشة إلى أخلاق تجارية متحضّرة مع دولة اجتماعية، وتخفيف غطرسة الأثرياء الجدد بالمتطلبات

---

(٧٤) وايلرستاين: هل التغيّر الاجتماعى أبدىّ ؟ لا شئ يتغيّر أبدًا ؟. سوتسيس١٩٩٧ رقم ١، ص١٧.

ولو التظاهر بالتواضع، واستبدال الحريّة الزائدة لأخلاقيات الصفوة بالفيكتورية وما إلى ذلك"(٧٥). وبقولٍ آخر فإنّ الحديث كان يدور حول إعادة تشكيل النظام العالمى الرأسمالى بكل الوسائل المتاحة – من الدينية حتى الفلسفية السياسية. وينظر عدد من المؤلفين إلى مشروع الحداثة نفسه باعتباره أحد تلك المحاولات، وربما كانت هى الأوسع نطاقًا.

إنّ التفسير الليبرالى والشيوعى للحداثة (ومن المميّز حقيقة توافقهما) قد نظر إليها فى المقام الأول باعتبارها مشروعًا أخلاقيًا سياسيًا، يعد الإنسان بإمكانية التحكّم فى مصيره. لقد صاحب هذه العملية منذ البداية انتصارات مؤقتة لهؤلاء أو أولئك من الخصوم الأخلاقيين للرأسمالية – من الأرستقراطيين والتقليديين وأنصار الأرض حتى الفاشيين "من اليمين" والديمقراطيين الاشتراكيين والشيوعيين "من اليسار". وليس من قبيل الصدفة أن سيجموند فرويد "الأب المؤسّس" للتحليل النفسى كتب أنّ الناس يكونون أقوياء طالما أنهم يدافعون عن فكرة قوية. لهذا فإنّ كل تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين مشبّع بالبحث عن الأمر الأخلاقى. وحتى منتصف القرن العشرين بقيت الليبرالية هى الأيديولوجية المهيمنة للنظام العام للرأسمالية، وفى كثير من بلدان الغرب تكوّن تكتل ليبرالى، عندما اشترك كل من المحافظين و"اليساريين" وبالطبع أنصار الوسط فى الاتّفاق على القيم الأساسية لليبرالية. ويمكن القول ـ بشكل غاية فى التبسيط ـ إنّ التكتّل الليبرالى تأسّس على وعد كل الناس وكل شعوب العالم بالوصول، إن عاجلاً أو آجلاً ، إلى أعلى المستويات المادية و الثقافية(٧٦)، ورغم ذلك فمع مرور الوقت أصبح من الواضح أنّ شعار الليبرالية لا يفترض أن يشمل الجميع. لقد صاحب الليبرالية منذ البداية عديد من التحفظات: فقد بقى من لا يملكون شيئًا والشحاذون والعاطلون عن العمل والنساء (وبالمناسبة فإنّ الديانة

---

(٧٥) ل. فيشمان: الأهميّة الأخلاقيّة "لثورتنا". /سفوبودنايايميسل. العدد ٢٠٠٨/١١ رقم ١-١٥٨٤ ص٥١.

(٧٦) المرجع السابق، ص٥٢.

المسيحية اعتبرتهم مخلوقات من الدرجة الثانية، وبالتالى فإن اتهام الإسلام بذلك يحتوى على الأقل على تحايل كبير) والملونون أو الخصوم الفكريون - أىّ الراديكاليون اليمينيون واليساريون، وما إلى ذلك، خارج حدود المساواة الليبرالية لحقوق الإنسان. إنّ المهاجرين الذين تمكنوا من الإندماج بنجاح فى النظام، كانوا عادةً قريبين من حيث لون الجلد والدين والتقاليد والعادات. أمّا الشعوب الأخرى فكانت تستوعب باعتبارها موضوعًا لتأثير الأمم "المتحضّرة". وتقترح الليبرالية عليهم أيضًا ما يشبه برنامجًا للتكامل أو الاندماج، ولكن هذا برنامج لفقدان القيم الثقافية، وتحت رقابة الحضارة الغربية المهيمنة. وكما يؤكد فاليرشتاين، فإنّه أثناء الاضطرابات التى حدثت فى الغرب عام ١٩٦٨ تعرض التكتّل الليبرالى الأساسى للعالم - النظام التاريخى الرأسمالى للشك، وأصبح انهيار الاتحاد السوفيتى، باعتباره الصيغة البديلة لهذا المشروع، هو القطرة الأخيرة. ومنذ تلك اللحظة دخل عالم - نظام الرأسمالية فى عصر احتقان جديد "لعامل الانهيار الأخلاقى".

إنّ نمط التطور "الملاحق"، والذى تتّسم به كثير من البلدان النامية، كثيرًا ما يتمخض عنه فوضى دائمة. ويحدث هذا - أساسًا - لأنّ هذا التحديث كثيرًا ما يؤدى إلى استيعاب نماذج ثقافية جاهزة، وغالبًا إلى استعارتها. غير أن التحديث هو فى المقام الأول عملية اجتماعية وثقافية للمشاركة الفعالة فى خلق نظام جديد للقيم. و بقول آخر فإنه تجرى عملية غير بسيطة لاكتشاف تنوع القيم: فمن ناحية نجد أن القيم والبنى التقليدية التى تكونت فى مرحلة تطورها قبل الصناعة تستمر فى الوجود، وأحيانا ما تكون عتيقة تماما من حيث المضمون، ومن ناحية أخرى يبدأ ظهور نوع من "مستودع" للقيم الملائمة للعصر الصناعى المتطور و أحيانا لعصر المعلوماتية. ومن ناحية المبدأ فإن حقيقة تعايش القيم العصرية والتقليدية لا يوجد فيها شئ مخيف أو غير عادى. وتعد كل الدول المتقدمة مثالا لذلك. ولكن هذه الحالة نمطية، فى المقام الأول، بالنسبة إلى المجتمعات النامية الساعية للتحديث، حيث إننا نجد أن كتلة ما هو عتيق أكبر

بكثير وأشد تأثيرًا. وقد تمكنت بعض المجتمعات النامية بنجاح من "استعمال" تقاليدها، و ليس بمجرد "رص" مجموعات قيم فى عملية التحديث، و لكن بتحويلها إلى ما يشبه "محركات" للتطور الصناعى و المعلوماتى. والأمثلة على هذا عديدة ابتداء من الهند والصين حتى اليابان التى قطعت شوطا كبيرًا إلى الأمام.

على سبيل المثال - فإنه طبقا لتصورات الكونفوشيوسية فأن كل البشر على صلة قرابة ببعضهم البعض. وإذا كانت الأسرة هى دولة مصغرة فإن الدولة هى أسرة كبيرة. و بما أن الأسرة هى المجموعة الاجتماعية الأساسية، فإن قيم النزعة العقلانية للكونفوشية موجهة إليها. إن كل فرد من أفراد الأسرة يعتبر أن العلاقات الأسرية دائمة، ولهذا فإن كل شخص ملزم باظهار الولاء لأسرته طوال حياته. ومثل هذه العلاقات لا تقتصر على الأسرة فقط، فإنها تمتد أيضا إلى زملاء الدراسة و الجيران والبلديات، بل وحتى من يحملون الاسم نفسه والذين يجب معاملتهم كأفراد أسرته. و بهذا الشكل فإنه على نقيض المنطق العقلانى الغربى الذى يركز على الفردية، نجد أن المنطق العقلانى الكونفوشى يضع الجماعية الأسرية أساسا للعلاقات الإنسانية. لقد كانت القيم الكونفوشية هى سبب نجاح دولة صغيرة مثل سنغافورة. وقد أوضح لى كوانتيو، الذى حكمها على مدى عدة عقود فى القرن العشرين، أن اتباع مبادئ "الكونفوشيوسية الشعبية" التى ترتكز على "خمسة أشكال للعلاقات".. العلاقة بين الأب و الابن يجب أن ترتكز على الحب، والعلاقة بين الحاكم والوزراء يجب أن ترتكز على العدل، والزوج والزوجة يجب أن يتعاملا باهتمام مع مجال عمل كل منهما، والعلاقة بين الكبار والصغار يجب أن تكون فى ترتيب ملائم والعلاقة بين الأصدقاء يجب أن ترتكز على الإخلاص(٧٧).

وقد دخلت الكونفوشستية أيضا فى الممارسة العملية و الحياة الروحية للمجتمع فى جمهورية الصين الشعبية، الأمر الذى كان من العوامل المهمة

---

(٧٧) نقلاً عن: سفوبودنايا ميسل العدد الحادى عشر ٢٠٠٨ رقم ١ ص. ٢١٥-٢١٦.

المرتبطة بنجاحها. وفى بعض الحالات نجد، من الناحية العملية، إنّ كل ما تتمتع به الثقافة من ثراء وكل المادة الموجودة، يمكن أن تصبح "بلوكات أسمنتية" لمشروع التحديث. و يمكن استخدام ما يلى كنوع من هذه المصادر:

١ - الخامات و الثروة المادية.

٢ - البشر الذين يتمتعون بحوافز محددة أو تأهيل عالى فى مجالات ما، و أخلاقيات العمل والإنجاز.

٣ - العلاقات الموجودة فى المجتمع: التنافس ، وضبط النفس ، وإصلاح النفس وما إلى ذلك.

٤ - وأخيرًا التقاليد والعادات.

و بقولٍ آخر يجب أن نكون سعداء بما نملك. ومع ذلك فإنّ الباحثين والسياسيين غالبا ما يفوتهم ملاحظة وجهٍ هام من أوجه عملية التحديث، وهو تدرّج مقامات القيم الأساسية التى تدل على استعداد المجتمع للتغيير، وتسمح بإظهار قطاعات المجتمع التى يمكن أن تصبح "قاطرة" للتغيير، وتقييم واقعية الأهداف والمهام الموضوعة. وأوضح منظور التحديث، بشكل مقنع، إنّه يجرى بنجاح عندما يتم فى كلّ مرحلةٍ من المراحل السابقة عليه عمل تركيب محدد للعوامل. وقد تمكن عالم الاجتماع الأمريكى الشهير ت بارسونس بدراسته لطبيعة عموم عمليات التطور، أىّ أشكال التطوّر التى يمكن ملاحظتها على الأقل فى عدّة حالات فى ظروف غير مرتبطة ببعضها البعض، وترفع بشكل ملحوظ من حيوية المجتمعات البدائية، والتى فى مرحلة الانتقال والحداثة، تمكن من وضع نظام محدد للتطور(٧٨).

إنّ مثل هذا المدخل نمطى للغاية بالنسبة إلى الابستيمولوجيا الغربية. ومع ذلك فإنّ خبرة التحديث فى الجزء غير الغربى من العالم، تدل بكل وضوح على عدم ملاءمتها.

T. Parsons: Evolution Universals in Society. NY. American Sociological Review. 1968 vol. 29 & 30. (٧٨)

ولعل اليابان دون شك هى آبرز مثال يدحض هذا التصوّر. فكما هو معروف فإنّ الأدبيات العلمية يتكرر فيها دائما مقولة إنّ اليابان هى الوحيدة من الأمم غير الغربية التى استوعبت بسرعة الخبرة الغربية وتحولت إلى مجتمع صناعى متقدم، يجمع بين التكنولوجيا الغربية والتقاليد القومية. ومن هنا تأتى المحاولات المستمرة لتفسير هذا الموضوع الذى لا يمكن إدخاله فى قياس "نظرية التحديث". فمثلا فى كتاب روبرت بيلا " ديانة توكوجاف" تمت أول محاولة من هذا النوع(٧٩). لقد رأى بيلا اتجاهين متناقضين فى التحديث. أحدهما يتجه نحو التأقلم مع "تحدّى" موقف وتكوين مجموعة أهداف، والآخر نحو الحدّ من أنشطة الحفاظ وحماية النظام الموجود. وباستخدام مصطلحات بارسونس فأنه يحدّد الاتجاه الأول باعتباره "جامعًا" يرتكز على "اللعب الحر" من أجل البحث عن أكثر الوسائل فعالية لتحقيق الأهداف الموضوعة. ويطلق على الاتجاه الآخر "الجزئى". وبهذا فإنّه يدخل فى عملية التحديث الحرية، المفهومة، كما سبق وضعها فى روح آدم سميث، على أنّها هارمونية العلاقات الرأسمالية. وفى هذا يفترض أنّه فى إطار النظام التقليدى لا يمكن وجود "اللعب الحر". ومع غياب أىّ قيود أو قواعد فإنّ "اللعب الحر" يبرز كصفة ضرورية "للعمومية"، التى لا تسمح بأىّ حرية أخرى عدا "القيم الاقتصادية" التى تقدم على أنها حقيقة إنسانية عامة. و يقول بيلا "إنّ المدخل العام يمكن أن نقابله فى العلم أو القانون".

وكذلك فى الصناعة. وفقط لأن القيم المعروضة بشكل عام تحدد قياس تأقلم النظام الاجتماعى ، وقياس التأقلم يجب أن يتوافق مع الاقتصاد، فإن لنا الحق فى الحديث عن" القيم الاقتصادية "(٧٩). أن بيلا وفيما بعد غيره أيضا من منظرى التحديث لم يفترضوا أنه بفضل "اللعب الحر" يمكن أن ينشأ تعدد غير متجانس أو تجزؤ للوحدة التصورية للكتلة البشرية ككل أو للكلية الموحدة لمجتمع معين.

---

(٧٩) Bellah . R.. Tokugawa Religion .Boston. The Beacon Press 1957

(٨٠) المرجع السابق، ص ٤.

مع ذلك فإن تفاؤل المدخل الشامل لبيلا له بعض الأسس.

إن نظرية التحديث بإدخالها مفهوم المواجهة بين الشمولية والتجزيئية فأنها فى الوقت نفسه. أولا: تكرر نفس مثال تشكيل الاتجاه المؤسس لوحدة الغرب، مع نقل مركزه إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ثانيا: تخلق مثالا جديدا للرواية التاريخية يحافظ على المنهج التأريخى للقرن التاسع عشر، ولكن مع نفى تركيزها المتميز فى التاريخ القومى.

ومن المفترض أنه من المفهوم أن التوجه الشامل للمجتمع الأمريكى يظهر فى حقيقة أن (القيم الاقتصادية) عادة ما تعد هى الأكثر أهمية من أية قيم أخرى.

وفى نفس الوقت يجرى التأكيد على أن المجتمعات الأخرى أيضا يجب أن تستوعب نفس هذا المدخل الشامل. إن العلاقة بين التوجه الشامل والتوجه التجزيئى فى المجتمع تحدد المستوى الممكن لتحوله نحو المنطق العقلانى. إن بيلا،من ناحية، يبدو بوضوح أنه قد ورث التصور الأوروبى عن الزمن التاريخى، الذى يتفق مع التحول من المجتمع الأبوى إلى الشمولية ومن الشمولية التجريدية إلى الشمولية المحددة، وأخيراً أيضا مع عملية المنطقية المتنامية والعقل الذى يدرك نفسه ومن ناحية أخرى فأنه تابع العناصر الشاملة فى المجتمعات الأخرى أيضا، وبقول آخر، من وجهة نظره فإن أى مجتمع يمكن أن يكون قادراً على التحول للمنطق العقلانى. ولكن تلك المنطقية العقلانية من المحتم أن تجعل المجتمع شبيهًا بالمجتمع الأمريكى. أو بعبارة أخرى، أى تقدم يعنى الأمركة.

وفى هذا الصدد يسعى منظرو التحديث إلى إثبات صورة مأخوذة من الوعى الجماعى بعد الحرب لعدد من البلاد بما فيها اليابان. فإذا كان التحديث حتى ذلك الحين يفترض بدرجة أو بأخرى الأوربة، فهو الآن يعكس انتقال مركز الثقل من أوروبا الغربية إلى الولايات المتحدة الأمريكية. هكذا فإن تحديد القيم يكتمل بالتزحزح الجغرافى فى خريطة العالم. ويساعد على هذا أيضا أسطورة تكاملية المجتمع الأمريكى، الذى يوليه بيلا اهتمامًا كبيرًا. وبالنسبة إليه تصبح الشاملية

إعلانًا للتميز الأمريكى وجزءًا لا غنى عنه للأسطورة الأمريكية. إن الشاملية من هذا النوع تظهر دائما عندما ينشأ الاحتياج إلى آيديولوجية تصادق على نوع محدد من علاقات السلطة. ورغم أن الشاملية للوهلة الأولى تخفى عيوب النزعة القومية فإنها فى واقع الأمر تخدم أهدافها. وبفضل البنية المزدوجة للشاملية ينشأ بينها وبين التجزيئية علاقة محددة، تشبه تلك الموجودة بين الإقليمية والتوجه نحو الشاملية. وإن التجزيئية والشاملية لا تخلقان حالة تضاد بل تدعم كل منهما الأخرى. وفى نهاية الأمر فإن الشاملية هى التجزيئية الغربية.

وبهذا الشكل فإن التمسك بالتقاليد والتراث التاريخى للهوية الذاتية والتى عادة ما ترتبط بالتجزيئية، تفترض فى نظريات التحديث التخلف والتكرار والتبعية. ولكن هذا يخص الآخرين وليس الولايات المتحدة الأمريكية على الإطلاق، حيث إنها على حد زعمهم تتمتع بالشاملية حسب التعريف. ويستعرض الفلاسفة وعلماء الاجتماع اليابانيون مدخلا أخرا للمشكلة. وبالنسبة إليهم أيضا فإن مشكلة العلاقة بين الغرب وغير الغرب تعد أكثر المشاكل حساسية. إن تشخيص ما يسمى مدرسة كيوتو (على سبيل المثال المفكرين مثل كوياما إيفاو وكوساكا باساكى) والذى وضعوه منذ الثلاثينيات يتلخص فى أنه منذ نهاية القرن التاسع عشر حدثت فى العالم تغيرات أساسية. إن التاريخ حتى ذلك الحين، كما كان يبدو لهم، كان يتطور خطيا فى اتجاه توحيد العالم. وإن الحياة على كوكب الأرض كانت منظمة بحيث إنه فى نهاية الأمر يجب أن يكون هناك مركز واحد فقط. وكان التاريخ يبدو عملية لانهائية للتوحيد والتمركز حول أوروبا، أى أن التاريخ كان يمكن توضيحه باعتباره عملية أوربية. وكان من الممكن النظر إلى عالمنا الحالى (من أعلى) باعتباره (الغرب) بمعنى أن باقى العالم كان فى مراحل مختلفة من التغريب ويكفى ذكر مقولة هيجل: . (تاريخ العالم . هو التاريخ الأوروبى ...) ولكن منذ نهاية القرن التاسع عشر بدأ العالم غير الغربى حركته نحو الاستقلال، وتشكيل عالمه الخاص كما يقول كوياما. وكانت نتيجة هذا التحول أن المفهوم الذى كان يستوعب من قبل باعتباره العالم كله تحول إلى العالم

المعاصر (عالم الحداثة) أى عالم وسط عوالم عديدة. وهو بالذات ما أصبح يسمى (التاريخ العالمى). وأصبح الأهم هو الاعتراف بأن التغيرات التاريخية لا يمكن فهمها دون ذكر التصنيفات المستقرة: للمناخ، والجغرافيا، والعرق، والقومية، والثقافة وما إلى ذلك. وفقط فى إطار هذه التصنيفات يمكن فهم التطور التاريخى وإدخال التغيرات الخاصة فى إطار سياق أوسع. لقد أصبح التاريخ بهذا الشكل يستوعب باعتباره عملية ذات قياسات وقتية وتتابعية، وكذلك طابع مجزأ ونسبى .

إن شرط بحث التاريخ فى مقام خطى هو عدم مقارنته بغيره من التواريخ الأخرى الموجودة فى الزمان والمكان. أن النظرة الأحادية للتاريخ لم تعد تتفق مع التاريخ العالمى باعتباره تفسير لعالم متعدد وغير متجانس التركيب.

وبالنسبة إلى التاريخ ذى المركز الأوروبى فإن العالم خارج حدود أوروبا كما لو كان (غير موجود). ولكن نفس هذا العيب موجود فى التاريخ اليابانى أيضا، وهكذا فإنه رغم ثبوت التأثير القوى على الثقافة اليابانية من جانب شعوب وبلاد أخرى (ويكفى ذكر استعارة الكتابة الصينية) نجد المؤرخين والفلاسفة اليابانيين يؤكدون دائما على تفرد ثقافتهم كنتيجة لكون البلاد جزيرة.

ويتلخص إسهام كوياما فى أنه لفت النظر إلى أن هوية التاريخ تتأكد بفضل ارتباطه بغيره من التواريخ، الخارجية بالنسبة إليه. والنظرة الأحادية للتاريخ، كما هو معروف، لا تسمح بوجود هوية أخرى، فهى تفترض الطابع العالمى الشامل لقيمه الخاصة، الممتدة لتشمل الآخرين ـ وهى لا تلاحظ التناقض بين عالمية وشمولية القيم والهوية الذاتية. إن لحظة الغربة تتحول تماما من أجل ضمان مركزية صاحب مبادرة القيم العالمية الشاملة التى يتضح واقعيًا أنها قيمه الخاصة. ويؤدى هذا إلى المحو الفكرى للأخر باعتباره مغايرًا وغير مشابه للمركز.

وما زالت النظرة الأحادية للتاريخ تحتفظ بتأثيرها حتى اليوم، رغم أنها تكونت فى مرحلة محددة من التاريخ. لقد سجل (كوياما) لحظة تحول مهمة فى

تطور الأحادية، وهى لحظة ظهور التاريخ العالمى العام، الذى اعترف بقيم التواريخ الأخرى. وأصبحت تعنى كذلك تغيرا أساسيًا فى العلاقات بين موضوع التاريخ والآخرين. وأدى هذا إلى آن التاريخ الأحادى الذى لم يكن فيه (للآخرين) بكل خصائصهم، أى أهمية، لم يعد يستطيع الهيمنة فى العلم والفلسفة. وعلى ذلك فإن حتمية إدخال التجزئة فى التاريخ العالمى العام ، أدت إلى أنه أصبح الآن يبنى باعتباره تركيبًا للزمان والمكان كما أصبح كذلك دوليا. ومع ذلك فإن الأمر هنا لا يتعلق فقط بأن التاريخ التعددى كان موضوعا على نقيض الخطى، ولكن أيضا فى أنه قد تم كذلك تحدى (التاريخ المعاصر) الذى استبق من حيث الجوهر ما بعد الحداثة. وقد وصل كوياما وكوساكا إلى نتيجة مفادها أن وحدة شخص التاريخ، والتاريخ التعددى بالذات، تتحقق من خلال الدولة القومية. ولكن الدولة القومية لا تتفق على الفور مع عرق أو شعب معين. إن الدولة بالنسبة إليهم هى كينونة فى ذاتها تواجه الدول الأخرى، وفى هذه الكيفية بالذات توجد فى (العالم). والدولة بهذا الشكل لا تتساوى مع العرق أو الأمة أو القبيلة أو الأسرة، حيث إنها تتحدد بعلاقاتها مع الدول الأخرى. وفى نهاية الأمر تعد نتيجة للانعكاس الذاتى. هذا بالإضافة إلى أن الأمة تجسد مجتمعا توجد جذوره فى الطبيعة وفيه يولد الناس ويموتون. إن السلاسل التى تربط الناس مجدولة من الدم وما قبل التاريخ والأرض، وهى فطرية وطبيعية بنفس معنى الروابط التى تربط الأم والطفل.

لكن الأمة باعتبارها جماعة طبيعية لا يمكن أبدًا أن تصبح ذاتًا للتاريخ، حيث إنها لا تعبر عن العمومية والشمولية. إن الجماعة الطبيعية (ويسميها كوساكا "سوبستراتوم") ليست شخصية بعينها، نظرا لأنها ما زالت فى حاجة للمنطقية العقلانية. إن الجماعة الطبيعية يجب أن تمثل بدولة. ومن خلال الدولة فقط يمكن للجماعة الطبيعية أن تصبح لها هوية باعتبارها أمة بعينها. وفقط من خلال التمثيل تصبح الأمة تاريخية، وتولد ثقافتها الخاصة بها وعالمها التاريخى الخاص بها. وفى هذه المرحلة تخلق الأمة التاريخ أو العالم التاريخى الذى تصبح فيه الدولة ذاتًا.

إن كوياما مع رفضه لفلسفة هيجل باعتبارها مثالا للأحادية فأنه يستخدم تراكيبه. وهو يقبل كل مواقف هيجل عن (المعاصرة) ولا يتفق فقط مع آرائه فى التاريخ. وكوياما عندما يؤكد تعددية التاريخ وبهذا نفسه يخرج عن حدود (المعاصرة) فإنه ينفى عمليا كل ما حققه المجتمع اليابانى نتيجة التحديث- ومن الواضح أن هذا نتيجة لحتمية إدخال تغيير سواء بالنسبة للغرب أو بالنسبة للصين عند بداية العدوان اليابانى الإمبريالى.

وبقول أخر فإن نقد الحداثة فى الفلسفة اليابانية فى ثلاثينيات القرن العشرين لم يكن نقدا للمركزية الأوروبية بقدر ما كان تعبيرا عن عدم الرضا بشان أن اليابان استبعدت من المركزالعالمى الشامل. لهذا فإن الفلاسفة اليابانيين برفضهم للأخلاقيات الغربية يعترفون بفكرة الدولة القومية، وهى فكرة غربية تماما. ومثل هذا النوع من الآراء يمكن ملاحظته اليوم أيضا فى مختلف الحضارات وإن كان تفصيله أقل وضوحا.

ومن هنا تأتى حتمية أن نقد الغرب يفترض فى نفس الوقت نقد اليابان أيضا والعكس بالعكس. وبغير هذا فإن الخروج من الدائرة المفرغة للشاملية والتجزيئية يصبح غير ممكن. بعد هزيمة اليابان فى الحرب العالمية الثانية عاد موضوع الشاملية والتجزيئية فى التحديث ليصبح موضوعًا حيويًا مهمًا. وهكذا فإن الباحث اليابانى (تاكييوتشى) قد لفت النظر، فى المقام الأول، إلى جبرية التحديث بالنسبة للمجتمعات غير الغربية. كما أن مفهوم (الحداثة) بالنسبة إليه لا يعتبر زمنيا على الإطلاق، بل يدخل فى علاقة المجتمع الجارى تحديثه مع الغرب. ومن وجهة نظره فإن الحداثة بالنسبة إلى الشرق تعنى، فى المقام الأول، الخضوع للتحكم السياسى والعسكرى والاقتصادى للغرب. والشرق المعاصر ينشأ عند التدخل والهزيمة والاستغلال من جانب الغرب. أو بعبارة أخرى، فإن الشرق يدخل إلى المعاصرة فقط باعتباره مفعولا به. إن حقيقة التحديث بالنسبة إلى الشرق، بهذا الشكل، تنفتح من خلال رد فعله على الغرب لأن هوية الغرب لا تتشكل إلا بالنسبة إلى الشرق (ونجد نفس هذه الفكرة لدى إدوارد سعيد فى

عمله "الاستشراق") وبهذا الشكل فإن المعاصرة (الحداثة) ليست سوى الاعتراف الذاتى بأوروبا و"بالآنا" الذاتية المعاصرة فى التضاد مع الإقطاع، أى أنها عملية تحرر أوروبا من الماضى الإقطاعى الذى عبر عنه ظهور السوق الحر وتشكيل الشخصية الحرة المساوية الآخرين . وبهذا فإن التاريخ يصبح ممكنًا فى أوروبا فقط(٨١). إن الغرب لن يستطيع أن يكون غربا أن لم يوجد فى حالة تحول ذاتى دائمة. من المفهوم أن رأس المال الغربى يسعى إلى توسيع الأسواق، والمبشرين إلى زيادة تأثير المسيحية. ومن هنا تأتى الضرورة الدائمة لتغيير الذات، والتى ينشأ عنها توتر حقيقى. لهذا فإن فكرة التقدم أو التاريخية مرتبطة بالبحث المتوالى عن الذات، والسعى وراء المركز الذى يغير موقعه - فى البداية داخل أوروبا من فرنسا إلى إنجلترا، ثم خارجها إلى الولايات المتحدة الأمريكية وهلم جرا. وفى نهاية الأمر فإن التحرر الذاتى لأوربا يؤدى بها إلى الشرق. وتأكيد الرأسمالية فى الشرق تم استيعابه فى الغرب، بدون أدنى شك، كدليل على توسعه. وأخذ على أنه دليل على التقدم فى التاريخ العالمى وانتصار العقل.

والشرق بدوره لم يستطع ألا يرد على توسع الغرب، بل وحتى حاول المقاومة. وفى عملية هذه المقاومة بالذات تكامل باعتباره مجالاً لسيادة الغرب. وفى لحظة ما بدأ يخدم فكرة التاريخ العالمى الأحادى. وفى هذا التخطيط يجب أن يقوم الشرق بدور الوعى الذاتى، الذى يخسر فى إعادة التأكيد الجدلية المتوالية وتغير مركز الغرب. كما أنه عمل باعتباره موضوعًا ضروريًا فى تشكيل الغرب كذات مدركة . لهذا كان من المنتظر من الشرق أنه سوف يقوم دائما بأشياء غريبة وغير مفهومة، وهو ما يؤدى إلى تأكيد أن الأشياء الغربية عادية ومألوفة، ولكن كما سنرى فيما يلى، بالبحث فى كتاب (إدوارد سعيد) (الاستشراق)، أن الشرق من هذا المنظار لا يمكن أن يقدم نفسه، إنه يستطيع فقط أن يكون مقدما بواسطة الغرب. فمن ناحية نجد أن الغرب يجابه كل ما هو غريب، ووجود الآخر ضرورى

(٨١) Takeuchi Yoshimi: kindai towa or what is Modernity? Sakai , Maok: Modernity and its critics ; the problem of Universalism and Particularism II multitude .. September 2001.

بالنسبة إليه من آجل تأكيد الهوية، ومن ناحية أخرى فأنه غير مرئى حيث إنه كما هو مفروض يعد شرطا أو إمكانية للصلاحية العالمية للمعرفة. وفقط فى العصر الراهن تصبح هذه الإمكانية واقعية كجوهر لعالمية الغرب .

ومع ذلك يجب الاهتمام بتأكيد تاكييوتشى عن أن الشرق (يقاوم). إذ أن تحديث الشرق قد زادت سرعته بفضل هذه المقاومة. ويقول تاكييوتشى إنه لولا هذه المقاومة لما تمكن الشرق أبدا من تحقيق التحديث. لهذا ليس من الصواب النظر إلى التحديث الشرقى باعتباره مجرد نسخ أو تقليد لظواهر أو أشياء غربية، رغم أن هذه المقاومة كانت فى بعض الأحيان خفيفة للغاية، كما حدث فى اليابان على سبيل المثال. وإذا كان الشرق قد جرى تحديثه بفضل المقاومة للغرب، فإن الغرب، على العكس، قد استقبل تحديث الشرق باعتباره نجاحا كبيرا له وتأكيد لعالميته. وغالبا ما يوصف تحديث الشرق فى الأدبيات باعتباره (تغريب) أو (أوربة). وهكذا نجد أن الشرق، حتى بمقاومته، يخضع لنموذج التقديم السائد فى الغرب. ولا يتاح للشرق فرصة الوقوف فى وضع الفاعل. وبالنسبة إلى الغرب فإن مقاومة الشرق ضرورية من أجل دعم هويته الذاتية. ومن هنا تأتى الفكرتان المختلفتان تماما اللتان تتضمنهما المقاومة.

وفى الوقت ذاته يشير تاكييوتشى إلى أن الشرق لا يفترض إطلاقا أن يتضمن وحدة داخلية ما بين أجزائه المختلفة: من الشرق الأدنى إلى الشرق الأقصى. ومن الصعب العثور على شىء مشترك بين مختلف أقاليم الشرق فى الديانة أو اللغة أو الثقافة ككل. إن الشرق ليس عالمًا واحدًا على الإطلاق. ومبدأ هويته موجود خارجه. وفى جوهر الأمر فإن ما يجعله شرقا هو ما يفصله ويحوله إلى موضوع للغرب فى خدمة التقدم العالمى العام. ويصبح الشرق، إن جاز التعبير ، ظلا للغرب. وإذا لم يعد للغرب وجود فإن الشرق أيضا سيختفى بشكله هذا. وهذا بالذات هو التعريف الرئيسى للحداثة. وبالنسبة إلى غير الغرب فإن المعاصرة تعنى، بالإضافة إلى كل ذلك، تجريده من شخصيته الذاتية. ولكن هل يجب على غير الغرب أن يكتسب هذه الذاتية؟ . ويجيب تاكييوتشى على هذا

السؤال بالشكل التالى : طالما لا توجد مقاومة، آى لا يوجد سعى لتعزيز الذاتية (الذاتية فى حد ذاتها غير موجودة)، فإن غياب المقاومة يعنى آن اليابان لا تنتمى إلى الشرق. ولكن فى الوقت ذاته فإن غياب السعى إلى تعزيز الذات (وليس الى الذاتية) يعنى أن اليابان لاتنتمى أيضا إلى أوروبا (إلى الغرب - المؤلف). وبهذا يمكن القول بإن اليابان هى لا شيء "(٨٢). بالطبع فإن هذا تشديد متعمد للحجج. وفى واقع الأمر فإن اليابان هى أمة عصرية تماما. والبشر الذين يعيشون على أرضها منتظمون فى أمة ويقدمون أنفسهم بنجاح فى الخارج. أما أن تاكييوتشى، يظل فى إطار التصورات المسبقة لنظرية التحديث ويقترح فى حقيقة الأمر إحلال الشرق محل الغرب فى وقت ما فى المستقبل، فهذا أمر آخر. وهو يفترض أن الشرق هو الشخصية الحقيقية فى التاريخ. ولكن مثل هذا التبديل للمراكز لا يغير شيئا فى ظروف العالم المعاصر.

وبهذا الشكل فإن العامل المحدد فى عملية التحديث هو علاقة العناصر القيمية التقليدية، وأسس البنى التحديثية وتفاعلها وتأثيرها المتبادل واطراد تراكم نوعيات جديدة. ومن المهم أيضا تقبل التحديث باعتباره هدفًا للتطور، الأمر الذى يسمح بتعبئة المجتمع لتقبل تغيرات محددة. ويجب الحديث أيضا عن التحديث البديل، الذى حدث - على سبيل المثال - فى الاتحاد السوفيتى. ورغم ما يبدو فى ذلك من تناقض فأن المجتمع السوفيتى كان لديه قيم مشتركة مع الغرب مرتبطة بالحداثة. وهى قيم المساواة، والتضامن، والعدالة الاجتماعية، والتقدم العلمى التقنى باعتبارها شروطا ضرورية لتحقيق ذات الفرد وما إلى ذلك. وكما يلاحظ الباحث الروسى أ. يوتشاك "أن عددا كبيرا من المواطنين السوفيت فى أعوام ماقبل البريسترويكا كانوا يستوعبون كثيرا من حقائق الحياة اليومية للحياة الاشتراكية (التعليم والعمل، ودائرة الاصدقاء والمعارف وعدم الأهمية النسبية إلى الجوانب المادية للحياة، والاهتمام بالمستقبل والناس الآخرين والمساواة وعدم السعى لتحقيق مكاسب شخصية) باعتبارها قيمًا حقيقية.. وهذه

(٨٢) المرجع السابق.

الجوانب الإيجابية واللإبداعية والآخلاقية للحياة كانت جزءًا من الواقع الاشتراكى مثلها مثل الاحساس بالاغتراب والعبثية، اللذين كثيرا ما صاحباها"[٨٣].

ومع ذلك، شيئا فشيئًا، تطور تقديس الاستهلاك المادى. ولكن القيم الاساسية استمرت فى القيام بالدور الرئيسى. وعند بداية التسعينيات تحولت التغيرات الكمية إلى تغيرات نوعية. واتضح أن القيم الأخلاقية المعاصرة المشتركة مع الغرب مختلطة مع مقولات من نظام آخر ـ المبادىء الاقتصادية للسوق، والنظام السياسى للديمقراطية وبالطبع الاستهلاك. إن قيمة التنافس، التى ضربت بجذورها بسرعة فى وعى الفرد فى الفترة بعد السوفيتية، قد أخذت نصيب الأسد فى قيم الحداثة. وقد كان هذا، فيما يبدو، مرتبطًا بعمليتين أساسيتين:

أولا، بتقديس الاستهلاك (الذى جرت تنحيته على مدى عشرات السنين نتيجة للمستوى المنخفض لمعيشة السوفيت) وكذلك الإفلاس الأخلاقى للإنتيليجنسيا، والذى حفزه بشكل أساسى نفس طبيعة التربية والتعليم السوفيتى على قيم الأدب الروسى الكلاسيكى، الذى كان البطل الرئيسى فيه عادة هو ممثل الطبقة المميزة ومن النبلاء، قد يكون محبطًا يعانى من العدمية وكراهية الواقع ولكنه مع ذلك إنسان من عصر ماقبل الحداثة. لهذا ليس من الغريب أن قيم الاستهلاك والثراء قد قلبت الصورة السوفيتية للعالم، وأصبحت الثقافة تقترن بالانتماء إلى (الصفوة). ونتيجة لهذا فقدت الإنتليجنسيا والشعب المناعة ضد أى نوع من (فلسفات عدم المساواة) التى كانت فى المجتمع الغربى تؤمن الإجماع الليبرالى. (لم يحدث فى أى زمان ومكان، لا فى الغرب المزدهر ولا حتى فى فترة بداية تراكم رأس المال فى أوروبا، ولا بالأحرى فى روسيا، أن أصبح شعار الثراء معلنًا رسميا بواسطة الأيديولوجيات القومية العامة أو أيديولوجيات

---

(٨٣) يورتشاك، أ. الاشتراكية المتأخرة وآخر الأجيال السوفيتية / (نيبروكوسنفينى زاباس) ٢٠٠٧ رقم ٢ ص ٨٩-٩٠

الدولة. وبدون استئذان تمكن بعض المواطنين أو بعض طبقات المجتمع من الإثراء على حساب الآخرين، ولكن من باب الإحساس بالذوق والكياسة الاجتماعية وآمن المجتمع خجلت سلطة الأثرياء وأيديولوجيتها من بناء فكرة الدولة على خلفية بهذه الدرجة من الدناءة)[٨٤]. وعلى خلفية الدعاية الشمولية لتفوق السوق الرأسمالى أحست الأنتليجنسيا بأنها طبقة مميزة وأصبحت مثلها العليا ونزعتها الإنسانية هى مثل سادة بدون عقارات إقطاعية يقفون أعلى من غيرهم. وهكذا فإن النظام الرأسمالى جاء الى الحيز بعد السوفيتى غير محمل بقيم الحداثة بل فى بديله الأولى المتوحش. لهذا ليس من المستغرب أنه نتيجة لهذا لوحظ هجر العلاقات الاجتماعية وكذلك المحاولات المستمرة للوصول لانسجام العلاقات بين الناس، أما من خلال التقاليد أو من خلال النزعة القومية أو من خلال الدين أو أى بدائل أخرى.

ومن وجهة النظر هذه فإن الوضع فى الحيز بعد السوفيتى يصبح أكثر تعقيداً عنه فى كثير من بلدان العالم النامى. إن (ورثة) السلطة السوفيتية يتحتم عليهم التغلب ليس فقط على آثار التقليدية (المشبعة) ولكن أيضا على التحديث المشوه.

إن التحديث أى الانتقال من المجتمع التقليدى إلى المجتمع المعاصر هو عملية لا رجعة فيها. ومن المحتم أن يصاحبه التغير الملائم فى التوجهات القيمية. ولا يستحق الأمر الحنين إلى المجتمع التقليدى فقد كان هذا مجتمع التنظيم القاسى للحياة والإضراب الدائم عن الطعام والأوبئة والطب بدون تخدير ومضادات حيوية، والاستبداد والحرق جزاء الآراء المخالفة. ومع ذلك فإنه فى عملية الانتقال إلى مجتمع الحداثة من المحتم فقد شئ مهم. وكما يقول عالم الاجتماع الفرنسى جان فوراستيه (لقد عاش إنسان مجتمعات ما قبل الصناعة على

---

(٨٤) ساراسكينا .ل. العقل الروسى فى البحث عن فكرة عامة / سفوبودنايا ميسل ٢٠٠٨ رقم ١ ص٣٣.

الأرض مئات الآلاف من السنين. وكان يعانى من الجوع والبرد والأمراض، ولكنه على آى حال آثبت قدرته على الوجود التاريخى الطويل. وإنسان عصر الصناعة يعيش على الأرض أقل من مائتى عام، ولكنه تمكن من تكديس قدر من المشاكل يجعل من غير الواضح الآن هل سيكون موجودا غدا أم لا[85]. وفى هذا الصدد فأن إدراك إمكانية الحفاظ على القيم التقليدية الإيجابية والوصول إلى تركيب ما للقيم التقليدية والمعاصرة يعد ذا أهمية كبيرة. وهنا يمكن للتحليل النقدى لخبرة كثير من البلدان النامية، أن يكون له أهمية كبيرة، حيث إن التحديث الناجح جرى فى أحيان كثيرة على أساس القيم التقليدية وليس من خلال القضاء عليها.

---

(٨٥) Fourastie, J Lettre ouvert a quatre milliards d'hommes. Paris 1970 p 35.

الفصل الرابع

بوابة دنيا العولمة ماذا وراءها؟

إن التغيرات الأساسية فى العالم المعاصر تجرى على خلفية عمليات العولمة وهى العملية الموضوعية للتكثيف الذى لم يسبق له مثيل لمختلف أنواع الاتصالات بين الدول والشعوب، والتى تخلق إمكانات جديدة لتعاونها وتفاهمها. إن عملية اندماج الاقتصاديات القومية فى نظام عالمى موحد ترتكز على ظروف جديدة لانتقال رأس المال، والشفافية المعلوماتية للعالم، وعلى تقارب اتصالات الثورات العلمية والتقنية للكواكب، والحركات الاجتماعية عبر القومية، ووسائل مواصلات جديدة، وتطبيق تكنولوجيات الاتصال عن بعد، والتعليم الدولى ـ كل هذا وكثيرا ما يشبهه هو ما يطلق عليه اليوم كلمة "العولمة"(٨٦).

والمصطلح نفسه هو "أداة إقناع هائلة، وأسلوب بلاغى لا توجد معارضة له على غير ما هو الحال بالنسبة إلى مختلف ظواهر السياسة الداخلية"(٨٧).

إنّ العولمة تمس، فى واقع الأمر، كل شخص ,لهذا فإن الجدل بشأنها أمر طبيعى تماما، وأثناء النقاش حول هذه المشكلة تم إدراك الكثير. ولكن الكثير ما زال غير محدد ويتعلق هذا أيضا بمضمون المفهوم ذاته، وبأهم أوجهه. ويقول الباحث الروسى ا. جالكين: "إن العولمة هى مرحلة لحركة المجتمع الإنسانى نحو العمومية، ونحو نظام متكامل ملائم لنظام العالم فى ظروف الموجة الجديدة

---

(٨٦) أوتكين ، أ. زوايا العولمة . بولينيا زيما ٢٠٠٠-٢٠٠١ رقم ٤، ص ١٦٢.

(٨٧) The National Interst 1999 Spring P. 9

للثورة العلمية للتقنية "[٨٨] ومع هذا فإن نمط العولمة اليوم ليس سوى أحد أشكالها، وهو ليس الوحيد على الإطلاق، ومن المحتمل جدا أن لا يكون أفضلها.

ويتحدث بعض المؤلفين عن التطور المتوازى لعدد من أشكال العولمة فى اتجاهات مختلفة وبسرعات مختلفة، ومنها الاقتصادية والسياسية والمعلوماتية والاستهلاكية ("الماكدونالدية")، والبيئية، وتجارة المخدرات والجريمة، والديمقراطية وما إلى ذلك . ولكن يبدو أنه من الضرورى البدء بالاقتصاد، حيث إنه من هنا تنتشر عمليات العولمة فى المجالات الأخرى لحياة المجتمع، مثيرة تغيرات اجتماعية وثقافية وسياسية بعيدة المدى خارج"البؤرة" التى تنشأ فيها. وليس من قبيل الصدفة أن اقتصاديًا شهيرًا مثل جورج سورس قد عرفها باعتبارها حركة حرة لرءوس الأموال والتبعية المتزايدة للاقتصاديات القومية، لأسواق المال والشركات متعددة الجنسية[٨٩].

لقد حل مفهوم العولمة فى الواقع الأمر محل المفهوم السابق "لليونيفرسالية" (العالمية) التى كان يكتب عنها كثير من المؤلفين على الأقل حتى منتصف القرن التاسع عشر بل وقبل ذلك. أن كل تاريخ الغرب سواء كان انتشار المسيحية أو رأس المال أو الديمقراطية قد وصف بواسطة نظرية العالمية (اليونفرسالية). لقد ذكر كارل ماركس وفريدريك إنجلز فى"بيان الحزب الشيوعى" أنه منذ الآن فأن البرجوازية تحكم العالم، وفى مكان الحريات العديدة تأتى حرية واحدة فقط هى حرية التجارة. لقد قال البارون روتشيلد عام ١٨٧٥ إن "العالم هو مدينة" . ونحن نقول اليوم هو "قرية عالمية"[٩٠].

وهناك مصطلح آخر ظل يستخدم لفترة طويلة لتعريف هذه العمليات هو "الأممية" . ومن هذا المنظور فإن العولمة تعد أعلى درجات الأممية أو الإمبريالية.

---

(٨٨) جالكين، أ. خطوات عملية العولمة وأزمة العولمة // بوليتيا ٢٠٠٢ رقم ٢، ص ٦.

(٨٩) George Soros On Globalization. Oxford Public Affairs 2002 P.Y 11.

(٩٠) Ferkiss, V Globalization Myth, Reality, Problems. America 2000 Vol. 1. 181 Issue 5 6.

ولكن مع مرور الوقت تأكد الرأى بأن هذا المصطلح مرتبط من حيث المضمون بالمنظومة اليسارية للقيم، الأمر الذى كان يصعب استخدامه فى الأعمال التحليلية. لذا تم مع الوقت استبداله بمفهوم محايد أيديولوجيا هو "العولمة". ومع ذلك فأن بقايا التراث الأيديولوجى مازالت باقية حتى اليوم، وعلى درجة الخصوص مثل تلك النزعة التقدمية المتطرفة لأنصار العولمة، المقتنعين بأن تطور البشرية محتم منذ البداية وأنه عبارة عن حركة فى اتجاه الوحدة من خلال التغلب على التعددية الثقافية والحضارية والعقائدية، من خلال الانقسام إلى دول منفصلة. وبناء على ذلك فإن أى نقد العولمة يعتبر من جانب أنصارها بمثابة مظهر من مظاهر التقليدية ومعاداة التقدمية والنزعة القومية. وبما أن العولمة عملية موضوعية فأن كل ما يرتبط بها يجب أن يؤخذ دون أى اعتراض. ومن هنا تأتى معاداة المقولة بإمكانية وجود أنواع مختلفة من العولمة، إذ ينظر إليها باعتبارها حركة ارتقائية أحادية الخطية تستبعد أية معاودة دورية أو بدائل، وهذا بالطبع ليس صحيحًا على الإطلاق.

ولكن يجب أن نؤكد على أن العملية الموضوعية لتقارب الدول والشعوب كانت عملية ممتدة لفترة طويلة، ويمكن ملاحظة "قفزتين" ملحوظتين فى تاريخها، الأولى حدثت بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين بفضل بعض المخترعات مثل الباخرة والتليفون وخطوط الإنتاج بالجملة. وفى هذه الفترة كان كتاب مثل كويدش و ج. برايت يقنعون القراء بأن التجارة الحرة تدفع حركة النمو الاقتصادى، وفى نهاية الأمر ستساعد على الإزدهار. وفى طليعة هذه الموجة للعولمة وقفت بريطانيا بكل قدراتها البحرية والمالية والصناعية آنذاك. وقد تجلى الاقتناع بفكرة كانت، عن أن التجارة تكفل السلام، بشكل ساطع فى كتاب ن. إنجيل "الوهم العظيم" الذى صدر عام ١٩٠٩ . وكان الكاتب يثبت الاستحالة المبدئية للخلافات العالمية فى عالم مرتبط ببعضه اقتصاديًا. وقد أثبت الواقع وهم مثل تلك الآراء فبعد خمس سنوات بالضبط بدأت الحرب العالمية الأولى.

وبدأت الموجة الجديدة للعولمة فى نهاية السبعينيات. وكانت مرتبطة بثورة تقنية أخرى - جرى تطوير الصواريخ بعيدة المدى، وفى الوقت نفسه تقريبًا حدثت تغيرات أساسية فى المعلوماتية والاتصال عن بعد والتكنولوجيا الرقمية. واندفع رأس المال الى الساحة العالمية كما لوكان قد "نسى" انتماءه القومى، وتم إنشاء منظمة التجارة العالمية، وجرى تحديد دقيق للاتجاه لتقليل الحواجز بين اقتصاد الدول المختلفة. وتحت تأثير هذه الأحداث من النصف الثانى من الثمانينيات دخل فى الاستخدام العلمى مصطلح "العولمة". وبه جرى تعريف الواقع الجديد. وهكذا جاء فى تقرير نادى روما ١٩٩٠ تسمية التحولات التى سادت العالم فى ذلك الوقت بأنها "الثورة العالمية الأولى". وفى الممارسة العملية كان هذا يعنى جذب الجزء الأكبر من البشرية الى منظومة موحدة للعلاقات المالية الاقتصادية والاجتماعية السياسية والثقافية.

ويؤكد الباحث الروسى ف. كوفالدين: "إن هذه العملية المتنامية القوة لا تهدم المجتمعات القائمة، بل تستوعبها فى داخلها، مغيرة إياها طبقا لمنطقها الداخلى. وللمرة الأولى فى التاريخ ينشأ المجتمع ليس بقوة النار والحديد، بل باستخدام وسائل أكثر تحضرًا (رغم أن الإجبار بالقوة يقوم بدور كبير فى الأشكال الجديدة). إن المجتمع بالغ الضخامة (ميجا مجتمع) ينمو تدريجيًا مستخدما الأشكال المصاغة للوجود كمواد بناء(٩١).

ويجب مع ذلك ملاحظة أن العولمة هى عمليات تنظمها وتتحكم فيها الأسواق وليست الدول، وهو ما يؤدى إلى انخفاض نسبى لدورها. وهكذا فإن مبادئ فيسبادين "من أجل مجتمع ليبرالى للمواطنين" ١٩٧٧، تقول: "إن الليبراليين يولون أهمية كبيرة للتجارة الدولية، وانفتاح الأسواق. وهم من أجل صالح الدول النامية يعارضون نظم الحماية والتحالفات التجارية. إن من يكون منفتحا اقتصاديا ومن يطور اقتصاد السوق، يجب أيضا أن يفتح الأبواب فى بلاده لحرية

(٩١) كوفالدين ، ف. العولمة والدولة القومية ونظام العالم الجديد / بوليتيا ٢٠٠٢ رقم ٢، ص٣٧-٣٨.

وحقوق الإنسان. إن أفضل وسائل حماية الحرية هى المساعدة فى تشكيل مجتمعات حرة ومحبة للحرية فى العالم كله"(٩٢). إن كل الكلمات تبدو صحيحة ولكن ماذا تعنى فى الواقع بالنسبة إلى العالم المتقدم والعالم النامى؟ لا شك فى آن العولمة تعنى تشكيل بنية متجانسة للحياة. إن الأسعار والمنتجات ونوعية الرعاية الصحية وفوائد البنوك تتجه نحو التساوى على المستوى العالمى. ولا تتغير وظائف الاقتصاد العالمى فحسب بل وتتغير بنيته آيضا، ويجرى هذا كله على خلفية تعميق هائل للارتباط المتبادل الذى يكتسب نوعية أخرى آيضا، ونعنى بهذا ليس مجرد الارتباط المتبادل، بل التحول الحقيقى للاقتصاد العالمى إلى وحدة واحدة. إن العولمة تعيد تشكيل العلاقات الاجتماعية الداخلية و"تنظم" كل ما هو "خاص"، وتحطم عديد من المحظورات الثقافية ،وتقضى بشدة على التجزيئية، وتعاقب بلا رحمة على عدم الفاعلية وتشجع النجاح. والأولويات القيمية للنظام الجديد هى المستحدثات التكنولوجية ومن تأتى التحولات فى نظام التعليم، وتطوير البنية الأساسية والتنافس فى السوق العالمى للمعلوماتية، والبيوتكنولوجيا ووسائل الاتصال وتقنيات الفضاء والحاسبات الآلية وما إلى ذلك. وتحت تأثير الحركة المتسارعة لرءوس الأموال وإشتداد حدة التنافس فأن الدول مضطرة لتوفيق أوضاع سياستها الاقتصادية القومية للمشاركة فى التنافس، ونتيجة لذلك ينجرف استقلال الدولة.

ولما كانت العولمة ظاهرة موضوعية، فقد جلبت معها عدداً من الحالات الإيجابية: فقد جرى أكثر من أى وقت مضى مشاركة جزء كبير من البشر فى الاتصال بإنجازات الحضارة المعاصرة، وتم التغلب على الانغلاق العرقى والقومى لعدد من المجتمعات، واتسعت إمكانيات الحصول على المعلومات، وتعميق التقسيم الدولى لعمل، والذى ساعد بدورة على تخفيض تكاليف الإنتاج، وارتفاع مستوى الحياة التعليم فى تلك المجتمعات التى انجذبت بشكل مباشر فى مدار عمليات العولمة.

---

(٩٢) مبادىء فيسبادين- من أجل مجتمع ليبرالى للمواطنين. / الليبرالية . الوثائق الأساسية للأممية الليبرالية. الحزب الديمقراطى الحر لألمانيا .موسكو. مؤسسة فريدرك ناومان ١٩٧٧، ص٩٧.

ومن الناحية العلمية لا يوجد مجال من مجالات النشاط الإنسانى اليوم لم يتأثر بالعولمة. وبالطبع فأن المقاييس العالمية للتنافس تساعد على نمو إنتاجية العمل والأبحاث العلمية، وتجتذب رأس المال إلى مناطق الاستقرار الاجتماعى، ولكن يوجد للعولمة جانب سلبى يزيد من حدة التناقضات غير القابلة للتوفيق. ويمكن اليوم ملاحظة التمييز المتزايد وعدم المساواة فى المجتمع الدولى، والأكثر من ذلك أصبح من الواضح عدم وجود بدائل إيجابية واقعية لمناطق بأكملها.

لقد أثرت العولمة أساسا على سوق رأس المال .بأن فتحت له امكانية الحركة الحرة عبر العالم كله . ولكن قرابة ٨١ ٪ من رءوس الأموال المباشرة ملك لمجموعة صغيرة من بلدان "الشمال" الولايات المتحدة الأمريكية وأنجلترا وألمانيا وكندا . وكذلك فإن التصدير ينمو أساسًا بين الدول النامية أعضاء منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية. أما الاستثمارات المباشرة من الدول المتقدمة فى الدول النامية، فرغم أنها زادت، إلا أنها كثيرا ما تستخدم كشكل من أشكال الضغط.

إن سمات الاقتصاد العالمى المتّجه نحو العولمة جغرافيّة انتشار الإنتاج على نطاق واسع Mass Production، وكذلك تكوين السوق الاقتصادية العالمى. لذلك كانت "صورة" العالم العولمىّ فى هيئة وحدة واحدة تطوق الكرة الأرضية بنظم الاتصالات مكونةً شبكةً عنكبوتيّة محكمة حول العالم صورة أبعد ما يكون عن الواقع. ويبدو النموذج الأقرب للحقيقة هو نموذج"بوابات تفضى لعالم عولمى" الذى يفترض نظم علاقات متبادلة بين عدد من الأقاليم صغيرة الحجم تتركّز فيها الموارد الماليّة والاقتصاديّة والفكريّة والاتصالات ويعبر من خلالها التيارات الأساسيّة للمال والمنتجات والبشر. تصبح المدن العالميّة مراكز إدارة ذات شكل خاص، ملتقى عبور تلك التيارات. إن الشركات متعدّدة الجنسيات تنشأ مقارّها ومكاتبها فى المدن العولميّة. وتنشأ حول العالم شبكة متبادلة بين مقارّ تلك الشركات وممثليها وأفرعها والتى يحدث داخلها تبادل للتيارات. " يبدو بهذا الشكل أن "عولمة" المدينة تتلخّص فى نشاطها فى إطار الشبكة التى تربطها بمدن أخرى "عولميّة". وخارج تلك الشبكة تصبح المدن العالمية مجرد عواصم تتحرك فى

إطار الحكومة الوطنيّة. إن شبكة المدن العولميّة تكوّن على الساحة العالميّة مساحة جديدة، أو مستوً جديد للتبادل إلى جانب التبادل الحكومي بين الدول"(٩٣).

فى نظامٍ كهذا يتكوّن سلسلة متبادلة الترابط بين: البورصات والبنوك والجامعات والانتاج عالى التكنولوجيا. إن ذلك هو ما يُسمّى "بوابات تفضى لعالم عولى". إن ٢٥ مدينة كهذه فى عام ١٩٩٧ تحكّمت فى ٨٣٪ من أنشطة العالم، ممّا يمثّل تقريبًا نصف حجم رءوس المال فى السوق العالميّة (٩.٢٠ تريليون دولار). إن ٥٨٪ من حجم سوق البورصة العالمية يتركّز فى لندن ونيويورك وطوكيو(٩٤).

و لنسمّى بعضًا من أضخم تلك "البوّابات": لندن (الجنوب الغربى لإنجلترا) فى أوروبّا، أمستردام-روتردام، فرانكفورت الكبيرة (بما فى ذلك أقاليم الراين)، ميلان الكبيرة (شمال إيطاليا من فينيسيا إلى تورينو وجنوه)، بوسطن ونيويورك وسان فرانسيسكو ولوس أنجيليس فى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، طوكيو وأوساكا فى اليابان، شانغهاى الكبيرة فى الصين. وارتبطت بتلك المدن من حيث مستوى دخل الفرد والموارد ومنافذ السوق العالمى دول مثل كوريا الجنوبيّة وتايوان وأستراليا ونيوزيلندا وكذلك مدن هونج كونج وسنغافورة. كما تُقيم "البوّابات" فيما بينها فى الواقع العملى شبكات اتصالات قويّة، بينما تتأخّر بقية مناطق الكرة الأرضيّة عن الركب بشكلٍ ملحوظ. بهذه الكيفيّة نرى أنّ العولمة ليست موزّعةً على الكوكب بشكلٍ منتظم البتّة. ويصبح تأثير العولمة هو تشقّق متعدّد المراكز لا يحمل طابعًا حكوميًا وإنّما طابعًا إقتصاديًا إقليميًا. ممّا يدفع إلى تطوّرٍ غير متجانس نوعيًا وبالتالى يخلق مشكلات سياسيّة.

---

(٩٣) ت. ا. أليكسييفا "انتقام الرحّالة" أو إعادة استيعاب تقديرى للعولمة/ كوزموبوليس. صيف ٢٠٠٢ العدد٢ (٤)، ص٨٧.

(٩٤) ى. أ. نيكيتين. هل تمثل المدن العالمية أدوارًا عنقوديّة؟/"خصخصة" السياسة العالميّة": الفعل المحلّى ورد الفعل العالمى. تحرير. م. م. ليبيديفا. موسكو. معهد العلاقات الخارجية ٢٠٠٨. ص١٨٧، ١٨٨.

ويجب التأكيد على أنّ "البوّابات" ليست "أقطاب قوّة" كما يتم فهمها عادةً فى نظريات العلاقات الدوليّة، وإنّما هى "أقطاب تأثير" مبنيّة على الارتباط القوى بين شبكات الشركات العابرة للدول. هنا تظهر نظم خاصّة للسلطة تلعب مؤسّسات غير حكومية فيها دورًا أساسيًّا، قد تتقاطع وقد تتوازى مع السلطات الحكوميّة. إلاّ أنّه وعلى كل الأحوال فإن ذلك يعمل على إضعاف المؤسّسات الديمقراطيّة التقليديّة: الأحزاب والنقابات ..إلخ. حيث تقع على عاتق وسائل الإعلام أو مؤسّسات المجتمع وظيفة التحريك، لتكون النتيجة إعادة صياغة الديمقراطيّة التقليديّة إلى ديمقراطيّة "موجّهة"، خاصّةً إذا ما وقعت وسائل الإعلام فى نطاق سلطة الشركات الكبرى الواقعة فى إحدى "البوّابات". إن التأثير السياسى يتحول مع الوقت إلى الهياكل الأوليغاركيّة (الأقليّة التى تتركز فى أيديها الموارد الماليّة ـ المترجم)، ممّا يقلّل بشكلٍ واضح دور البرلمانات كمركز للتشاور والوصول إلى تفاهم. يؤكّد مارتين فان كريفيلد فى كتابه "ظهور وانهيار الدولة" أنّ:"بعضًا من تلك المؤسسات الكبرى تحمل طبيعة جغرافيّة لا تحملها الغالبيّة المتبقية. بعضها إقليميّة وأضخم من الدولة نفسها بينما يحمل البعض الآخر طابعًا محليًّا بالدرجة الأولى. بعضها مؤسسات بين الحكومات والبعض الآخر مؤسسات غير حكوميّة. يحمل البعض طبيعة سياسيّة قبل كل شىء، بينما ينشأ البعض الآخر بهدف أغراض أخرى، مثل الربح أو المحافظة على البيئة أو نشر تعاليم دينيّة، أو الإعلان عن بعض المشاريع الخيريّة، بدءًا من خفض تلوث البيئة وحتى حقوق الحيوان...تحمل تلك المؤسسات جميعًا خاصية مشتركة هى أنها أكبر من الدول، ترتبط فيما بينها بتكنولوجيا متقدّمة، خاصّة فيما يتعلق بالاتصالات والنقل. وتكون النتيجة أن تصبح بعضها أغنى بكثير من غالبية الدول، أو تأخذ على عاتقها بعض وظائف الحكومات، أو تتهرب من سلطة الدولة مُنشأة بذلك مستعمرة تحوّل الموارد خارج حدود الدولة، أو تؤثّر فى آراء مواطنى الدولة أكثر من تأثير الحكومات أو تعارض الحكومات مستعينةً بالسلاح (مثل الحال فى العديد من المنظمات النضاليّة أو الإرهابيّة)، أو تجمع داخلها

العديد من تلك الأغراض فى الوقت نفسه وهو الحال فى العديد من تلك المؤسسات."(٩٥)

وبالتالى كذلك أصبحت مؤسّسات غير دستوريّة مثل "مجموعة الثمانية" و"مؤتمر دافوس"..إلخ تلعب دورًا مهمًا. إن رد الفعل على ازدياد تأثير المؤسّسات غير الدستوريّة سوف يكون بدون شك ازدياد قوة التيارات الراديكاليّة ومن هنا جاء احتمال تصاعد التيارات المتسلّطة. بهذا الشكل نجد أنّ محاولة الدخول إلى "بوّابات" العالم العولمى الجديد تحتّم على الدولة ـ وهى تفقد جزءًا من سيادتها ـ أن ترفع من قوة الحكومة لكونها الوحيدة القادرة على تنسيق الجهود فى الدول ذات المستوى المتوسّط للتعامل مع التكنولوجيا الفائقة. وهنا يكمن تناقض العولمة.

ومع أنّ العولمة فى واقع الأمر هى عمليّة موضوعيّة تسعى إلى التقريب بين الشعوب والأمم إلاّ أنّ قضيّة توحّد وصحّة المفاهيم بشأنها يظل محل شك على أقل تقدير. إنه ليس من قبيل الصدفة أن تظهر على الأقل ثلاث "مدارس" فى مجال البحث فى مشكلات العولمة، ثلاث مداخل: المدخل الثورى، المدخل التطوّرى، المدخل الارتيابى. (طالع الجدول).

	المدخل الثورى	المدخل التطوّرى	المدخل الارتيابى
الجديد	دخول عصر العولمة	المستوى غير المسبوق للعولمة	تكوين الكتل التجاريّة، إدارة عولميّة أضعف من السابق
الخصائص الأساسيّة	رأس المال العالمى والإدارة بمقاييس عالميّة	العولمة المكثّفة والمفرطة	إعتماد متبادل أقل من مستوياته فى التسعينيات من القرن التاسع عشر
قوة الحكومات المحلية	تضعف وتنهار	يعاد صياغتها وهيكلتها	تتضاعف وتزداد
القوى المحرّكة للعولمة	رأس المال الحر والتكنولوجيا الحديثة	حركة تحديث المجتمع	الآليّات الحكومية وهياكل السوق

(٩٥) فان كريفيلد، مارتين. ظهور وسقوط الدولة. موسكو: إيريسين ٢٠٠٦، ص٥١٠، ٥١١.

شكل التصنيف	تحلل الهياكل القديمة	البنية الجديدة للنظام العالمى	ازدياد عزلة الجنوب
الدافع المهيمن	القولبة: ماكدونالدز. مادونا	تحوّل المجتمع السياسى	تحقيق المصالح الوطنيّة
تنظير العولمة	إعادة النظر إلى طبيعة الأنشطة الإنسانيّة	إعادة النظر إلى العلاقات الإقليميّة	التدويل و التقسيم الإقليمى
التفسير التاريخى	الحضارة العالميّة	التكامل العالمى والتقسيم فى الوقت نفسه	الكتل الإقليميّة وصدام الحضارات
المحصّلة	نهاية النسبية التاريخيّة للدول	تحول القدرة الحكوميّة والسياسة الدوليّة	التدويل يحدث وفقًا لموافقة الحكومات والميزان العالمى للقوّة

المصدر: Held, D a .o. Global Transformation. Politics. Economics and Culture Cambridge. 1999. p 10

يعتبر أنصار المدخل الثورى أنه فى ظل التعقيد الهائل لعمليّات العولمة، فإن ظهور أزمة بين الدول العظمى اليوم أصبح أمرًا غير وارد. وبالتالى فهى تنظر للعولمة على أنّها مصدر للمصالحة والازدهار والاستقرار الاجتماعى، إن العولمة وسيلة لحل المشكلات والتناقضات بين الأجزاء الفقيرة والأجزاء الغنيّة من العالم. ويصبح قطبى المعادلة وفقا للمنطق الليبرالى الجديد هو "المنتصر" و"المنهزم" فى المنافسة العوليّة. إن العولمة المطلقة (Hyper Globalism) تحفّز هى الأخرى تكوين العديد من الشبكات الماليّة والتجاريّة والإنتاجيّة على حساب تدويل الاقتصاد الوطنى، وبالتالى تفقد الحكومات المحليّة معناها بسرعة. هكذا يعتبر الباحث الأمريكى م. دويل ـ على سبيل المثال ـ أنّ الحركة غير العكسية نحو الاعتماد المتبادل والسلطة المطلقة للديمقراطيّة الليبراليّة التى ستستثنى الحرب من الخيارات المطروحة سوف تشق طريقها للوجود بين أعوام ٢٠٥٠ و ٢١٠٠(٩٦).

يبدو القالب الحالى للعولمة من وجهة نظر أنصار المدخل التطوّرى غير مسبوقة تاريخيًا. فالعولمة ـ من وجهة نظرهم ـ ترغم الحكومات على التكيّف مع عالم أكثر اعتمادًا على بعضه البعض ولكنّه فى الوقت نفسه وكما كان فى السابق عالم شديد التقلّب.

(٩٦) Doyle, M. Ways of War and Peace: Realism, Liberalism and Socialism. NY 1997. p. 480-481

إن العولمة قوّة شديدة، تمحو الفرق بين الداخلى والخارجى، بين ما هو ملكى وما هو ملكٌ للآخر. تظهر فى المجتمعات التقليديّة مساحات سياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة واجتماعيّة جديدة تحتّم التعامل معها سواءً من قبل الحكومات على المستوى الكلّى أو من قبل المجتمعات المحليّة على المستوى المحلّى(٩٧).

ولكن التطوّريين يختلفون عن الثوريين فى عدم تعريفهم هدف الحركة بأنّه إحداث تغييرات ضخمة فى العالم الحديث. فالعولمة من منظورهم هى ظاهرة بعيدة المدى ذات عواقب غير متوقعة وتناقضات ومشكلات جديدة. وهم يعترفون فيما يتعلق بمشكلة تصنيف العالم أنّ بعض الدول سوف تتمكن من النفاذ نحو "العالم القوى الحديث" فى الوقت الذى ستظل فيه دولٌ أخرى فى عزلتها بلا أمل. وحتى لو أضحت مصطلحات "العالم الأوّل" و"العالم الثالث" عتيقة ستبقى فى الاستخدام اليومى فى كل مدينةٍ وكل دولة. سوف يتغيّر مفهوم "القوّة" نفسه الذى أولاه "الواقعيين السياسيين" اهتمامًا بالغًا. ستبقى الحكومات الوطنيّة وستبقى سلطتها السياديّة على أراضيها، ولكن تأثير المنظمات الدوليّة سيتضاعف أيضًا هو الآخر عدة مرّات. إن القوالب الحكوميّة سوف تتغيّر ببطء ولكن معنى السيادة ذاته سوف يتغيّر. فالسيادة اليوم ليست مجرد مراقبة وتأمين أراضٍ محدّدة وإنما أصبحت مورد ومصدر الدفاع عن الحقوق والميزات فى إطار نظم سياسيّة عامّة تملك جملة من الشبكات العابرة للدول.

يمثل أنصار المدخل الإرتيابى وضعًا أكثر صعوبة، فهم يتميّزون بوجهات نظر متنوعة بشكل واضح. قام المؤرّخ الروسى ا.ى.أوتكين بتسمية سبعة اتجاهات أساسيّة للأفكار النقديّة بصدد العولمة(٩٨).

١ ـ تنطلق المجموعة الأولى من أنّه بصرف النظر عن العولمة ومحو سيادة الحكومات المحليّة فإن بعض الدول الأقوى سوف تستطيع الحفاظ على قدراتها

---

(٩٧) Rosenau J. Along the Domestic-Foreign Frontier. Cambridge. 1997.

(٩٨) ا.ى.أوتكين : محاور العولمة//بوليتيا. شتاء ٢٠٠٠-٢٠٠١ . العدد ٤ ص١٧٣-١٧٨.

الاقتصادية وإمكانات قوّتها والتأثير بشكل حاسم على عمليّة العولمة، بمعنى أنّ تلك الدول تستطيع آن تمنح نفسها رفاهية المواقف المستقلة فى إطار ذلك الخليط غير المتبلور. كذلك فإنّه لا يجب المبالغة فى تقدير الطابع الدولى للمؤسسات العابرة للدول، فتلك المؤسسات تدرك أين يقع مقرّها الرئيسى ولمن تدفع الضرائب، بمعنى أنها لم تفقد بعد هويتها الحكوميّة-الوطنيّة. إنّه بين مائة مؤسسة ضخمة على مستوى العالم لا توجد مؤسّسة واحدة لا يتّضح فيها انتمائها الوطنى، فى الوقت الذى تبدو فيه تلك المؤسّسة عالميّة بشكل استثنائى. بهذا الشكل فإنّه يوجد تضادّ بين العولمة على المستوى المحلّى، وعلى المستوى بين الحكومات. على هذا المستوى يتصدّى لها الاجتماعيّين (communitarians) الذين يظهرون التناقض مع المجتمعات المجاورة الصغيرة التى تعدّ أساس الديمقراطيّة الأصيلة والدفاع عن حقوق الإنسان. (ر باربر على سبيل المثال).

٢ ـ تعتبر المجموعة الثانية من الإرتيابيين أنّ غياب الهويّة القومية أو اندثارها سببا فى عدم استقرار دول محدّدة والعالم أجمع. والمثال القريب الخاص بزعزعة استقرار إندونيسيا الضخمة، التى تخضع لمتطلبات العولمة لصندوق النقد الدولى، مثيرٌ للدهشة. فى العموم فإنّ فكرة الاستقرار التلقائى الذى يحدث من جراء اقتصاد السوق الحر هى فكرة بالية شأنها شأن التراث العقلانى لعصر التنوير والذى سلم فى الولايات المتحدة وحدها. إن أصوليى العولمة المؤمنين "باليد الخفيّة للسوق" كالمسلّمات الدينيّة، يعتبرون أن خصائص التطوّر التاريخى للدول الأخرى ما هى سوى عقبات فى طريق تحقيق التجارة الحرّة وقصر نظر عمليّة الحداثة أمر غير متجانس ولا يؤدّى للهدف العولمى.

٣ ـ بعض الباحثين (مثل ب. خريست و و. تومبسون) يعتبرون العولمة أسطورة، موجّهة لإخفاء الواقع الصدامى للإقتصاد العالمى الذى يمثّل اتّزانًا بين قوّة ثلاثة تكتّلات إقليميّة: أمريكا الشماليّة وأوروبا وشرق آسيا (والتى تحتفظ حكوماتها فى واقع الأمر بالقوّة القديمة). ونظرًا لأن تلك الدول ليست فى حقيقة الأمر ضحايا للعالميّة بل هى التى خلقته، فإن العولمة لا تملك القدرة على تهدئة

الأمور بل على العكس تزيد من التفاوت العالمى. ويهدد المنتجين الأقل فعالية الاختفاء من على وجه الأرض بتاتًا. يجرى ترتيب للدول على مستوى العالم ممّا يكرس التفاوت والاختلاف وليس التساوى فى القدرة على الوصول للمعلومات والتكنولوجيا والفعالية.

٤ ـ التيار الرابع من نقّاد العولمة يشدّون الانتباه للمشاكل الداخلية للدول الرائدة، التى تعانى نفسها من فتح الحدود أمام المنافسين، القادرين على إنتاج بضائع أسهل فى التداول وبدورة أسرع. حتى فى دول كالولايات المتحدة الأمريكية، فإن قواعد لعبة العولمة لا تؤتى أُكلها لجميع المنتجين فى السوق أو لجميع أفراد المجتمع. لذلك أصبح من غير المدهش أن تجد العولمة أعداءً لها من شتى الأطراف (بدءًا من الأصوليين المتديّنين، ومرورًا بالنقابات المهنيّة وانتهاءً بالتقليديين المثقفين).

٥ ـ أصحاب التيّار الخامس ـ والذى يضمّ نخبة من مشاهير العلماء مثل كيسينجر وجورج ساكس صاحب أيديولوجيّة "العلاج بالصدمات" لروسيا ما بعد انهيار الاتحاد السوفييتى ـ يعتبرون أنّه لابد من السعى نحو نظام السوق الحرّة للبضائع وليس لرءوس الأموال. فسوق رءوس الأموال غير مستقر بطبيعته ويتطلّب مراقبةً حكوميّة. بل إن بعض المنظّرين لهذا التيّار يرَون ضرورة إغلاق صندوق النقد الدولى، الذى يستطيع ـ وفقًا لوجهة نظرهم- خلق أزمات من جرّاء ارتجالاته وعدم معرفته للظروف المحلّية.

٦ ـ تشغل مجموعة الانعزاليين الأمريكيين وضعًا خاصًا وسط الإرتيابيين، ويمثلهم على سبيل المثال ب بيوكينين، فهم ينظرون للعولمة على أنّها إتاحة السوق الأمريكية الغنيّة والمثمرة لبضائع التخميد (Damping Products) من دول ذات عمالة رخيصة تكاد تصل لمستوى العبوديّة، أو أنّها خروج لرءوس الأموال الأمريكيّة نحو مناطق العمالة الرخيصة ممّا يحرم الأمريكيّين من فرص العمل، ويضرّ بالاقتصاد الأمريكى. حتى إنّ ب. بيوكينين قام بتسمية العولمة بـ"بديل

الشيوعيّة" من حيث كونها العدو الرئيسى للولايات المتحدة. علاوة على ذلك فإن "اليمين" الأمريكى، الذى يمكن إضافته إلى تلك المجموعة يخافون من فقدان السيادة الوطنيّة، انتشار تقليد "العالميّة متعدّدة الجنسيّات" فى الولايات المتّحدة الأمريكيّة (ج. مورجينتاو)، تلاشى قيمة القوّات المسلّحة التى سوف تطرح تساؤلاً يصعب الاجابة عليه: عمّن ستدافع تلك القوّات؟ عن المُثُل الأمريكيّة أم عن لاأخلاقيّة السوق المتعولم؟

٧ ـ فى النهاية يتصدّى اليسار ضدّ الجوهر الاستغلالى لرأس المال الخاص. فمن وجهة نظرهم فإنّ نظام إدارة المؤسّسات العالميّة تتجسّد فى منظّمة التجارة العالميّة وصندوق النقد والبنك الدوليين.

بهذا الشكل فإنّ العولمة منتقدةٌ بشكل أساسى من قبل من تهمّهم ثلاثة أسئلةٍ مهمّة:

١ ـ مَنْ المستفيد من العولمة؟

٢ ـ ألا تفوق مساوئ العولمة ميزاتها بالنسبة لغالبية سكّان كوكب الأرض؟

٣ ـ هل يوافق غالبيّة سكّان الأرض استبدال استقرارهم ونسبة مشاركتهم فى التقدّم العام بمنحهم مفاتيح أقدارهم الوطنيّة لقادة العولمة؟

يعتقد الفيلسوف السياسى الإنجليزى ج.جريى أنّ أيديولوجيّة أصوليّة السوق الحر، والتى تغطّيها "ورقة توت" تدعى العولمة لا يمكن أن تستمرّ طويلاً، فهى تتناقض مع المثل العليا ومصالح غالبيّة الدول. كما إنّه من الممكن أن تصيب العالم أجمع بالفوضى. إن الولايات المتّحدة الأمريكيّة لن تقبل تحت أىّ ظرفٍ من الظروف بالتنازل عن هيمنتها العالمية من أجل أن تصبح منقادة لسلطة عالمية ولنقل سلطة الأمم المتّحدة على سبيل المثال. إن السلطة العالميّة كانت لتتعامل بتفهّم مع طبيعة الاختلاف بين الدول، وخصائص الثقافات المختلفة والنظم المحليّة الاقتصاديّة. كانت القوة الضخمة للإقتصاد العالمى لتتوجه نحو متطلّبات

الإنسان، وليس لتحقيق دخل مرتفع لبعض المحتكرين(٩٩). لقد تنبّأ الفيلسوف الإنجليزى كارل بوبير ب"أنّ العالم غنىّ أو على الأقل يمتلك تلك الإمكانيّة بفضل التقنيات المتقدّمة، لدرجة أن يرفع الفقر عن الفقراء ويحدّ من البطالة" قبل أن يظهر مصطلح "العولمة" بزمنٍ طويل(١٠٠).

ولكن العالم لا يبدو أنّه على أعتاب عصر الازدهار الشامل وإنّما فى بداية عصر مأسوى على طريقة "الحالة البدائيّة" لتوماس هوبس، عصرٌ تتسبب فيه فوضى السوق ونقص الموارد الطبيعية فى أزمات جيوبوليتيكية ضخمة. ومن قبيل الخلاصة نعرض هنا مقولة الحائز على جائزة نوبل أرماتيو سين الذى يقول إنّ العالم أصبح أغنى بما لا يدع وجهًا للمقارنة إلاّ أنه لا يزال مكانًا للحرمان المخيف وعدم المساواة المدهشة. إن ظروفًا كهذه تتطلب فهمًا أعمق لعمليات العولمة. من هذا المنطلق قام سين بطرح عشرة عناصر:

١ ـ إن حركة معارضة العولمة ليست معارضة ضد العولمة نظرًا لأنّ تلك المعارضة ذاتها تحمل طابعًا عوليًا، فالمشاركين فى المعارضة يتحرّكون فى جميع أنحاء العالم حيث توجد تظاهرات ضد العولمة.

٢ ـ إنّ العولمة ليست ظاهرةً جديدة ولا تعنى التغريب (نسبةً إلى الغرب-المترجم).

٣ ـ إنّ العولمة فى حد ذاتها ليست عيبًا، فهى تنشر الثقافات والمعرفة ويحقق الكثير منافع اقتصادية من وراءها.

٤ ـ إنّ السؤال المركزىّ هو عدم المساواة بين الدول وفى داخل الدول. فعدم المساواة النسبيّة تتضمّن التوزيع غير العادل للثروات، وكذلك عدم انتظام شكل السلطة السياسيّة والاجتماعية والاقتصادية. فالمشكلة الرئيسيّة هى توزيع الثروات الممكنة للعولمة بين الدول الغنيّة والدول الفقيرة، وكذلك بين المجموعات داخل الدولة نفسها.

---

(٩٩) Gray J False Down The Delusions of Global Capitalism. NY 1998.

(١٠٠) كارل بوبير: المجتمع المفتوح وأعداءه. موسكو: كولتورنايا إينيتسياتيفا. الجزء الثانى، ص٤٨٨.

٥ ـ يجب أن يكون مصدر القلق الرئيسى هو مستوى عدم المساواة وليس اتجاهه. فإعادة جملة إن الأغنياء يزدادون غنىً بينما يزداد الفقراء فقرًا تعنى أنّ نقّاد العولمة لا يختارون الأرض المناسبة للمعركة. فمع أن الكثير من الفقراء فى هذا العالم يعانون أشدّ المعاناة فى معيشتهم إلاّ أنّه لا يصح القول إنّ هناك اتجاهًا عامًا نحو الأسوأ. إن القضيّة الجوهرية هى حول حجم الفقر، وليس حول ما إذا كان يحمل طابعًا يميل للانتشار.

٦ ـ أهم القضايا هى توزيع الثروة من جرّاء عمليّات العولمة وليست فيما إذا كانت هناك منافع لكلى الطرفين أو لا.

٧ ـ إن اقتصاد السوق يمكن أن يعطى نتائج مختلفة. فالسوق هى إحدى مؤسّسات كثيرة. وتوزيع الفائدة من وراء التعاون الدولى تعتمد على الاتفاقات الدولية الموقّعة بهذا الشأن.

٨ ـ لقد تغيّر العالم كثيرًا بعد اتفاقيّة بريتون-وود عام ١٩٤٤ وبنية السلطة فى المؤسّسات الدوليّة بحاجة للتغيير فى ضوء الواقع السياسى الجديد.

٩ ـ هناك ضرورة لتغييرات سياسية ومؤسّسية بصفة عامّة.

١٠ ـ لابد وأن يتواكب البناء العالمى مع الشكوك العالمية، بمعنى أنّه من أجل دعم أفكار عملية العولمة لابد من الإشارة إلى الضرورة الملحّة لهذه التغييرات(١٠١).

بهذا الشكل نستطيع أن نلمح الازدواجيّة الجدليّة للعولمة وكذلك اختلافها عن العصر السابق للحداثة الكلاسيكية. وإذا كانت المجتمعات المتأخّرة آنذاك بحاجة قبل أىّ شىء إلى تكييف ثقافتها التقليديّة لتواكب متطلّبات "اللّحاق" بالحداثة، فإن ذلك الآن لم يعد كافيًا. فى الوقت نفسه يصبح من الواضح أنّه من غير الممكن ببساطة الانعزال عن العولمة، ورفضها لمجرّد أنها تفرض "قواعد

---

(١٠١) Sen Amartya. Ten Theses on Globalization// New perspectives Quarterly Fall 2001

اللعبة" الغربيّة، فالعواقب حينئذٍ سوف ـ تكون بلا شك ـ التأخّر والتجمّد. ولكنّه من الواضح أيضًا أنّ تَقبُّل العولمة الحاليَة بسلبية يبدو ـ هو الآخر ـ أمرًا خطيرًا وبلا أفق.

كذلك فإنّه من الضرورى اليوم الحديث عن النماذج المتعدّدة للحداثة، وعن البدائل الكثيرة للدخول إلى العالم العولمى فى ضوء الظروف المحلّية. يتعيّن اليوم على الدول غير الغربيّة الانخراط فى عمليّة العولمة، وتحريك الموارد الحضاريّة الذاتيّة من أجل حل مشكلات العالم المتعقّدة والتى يمكن حلّها فقط من خلال التعبير عن العادات والتقاليد والمصالح القوميّة. فى المقابل فإنّ التنافر فى الأوركسترا العالمى الجديد سوف يُلاحظ بشكلٍ أوضح ويمكن أن يؤدّى فى نهاية المطاف إلى الخلافات بل والأزمات بين الحضارات. وهنا تتّضح ازدواجيّة عمليّات العولمة: فمن ناحيةٍ وبما أنّها تظهر فى هيئة تمدّد نشط للعالم الغربى الأكثر تطوّرًا، تضغط على الحضارات غير الغربيّة وتضطهدها، فإنّها من الناحية الأخرى تدعو تلك الحضارات للمشاركة فى الأنشطة العالميّة وتحفّز الاهتمام بالجذور الروحانيّة والقيم القوميّة. من هنا ينشأ التفاوت فى فهم قضيّة الهوية لبعض المجتمعات والمجموعات.

إنّ قضيّة الهويّة بشكل عام تتمثل فى نموذجين: فهناك من ناحية الاتجاه الأنجلوساكسونى الذى يتعامل مع الهويّة بوصفها مجموعة من العناصر والخصائص الموروثة (مثل لون البشرة والطبقة الاجتماعية..إلخ) ومن الناحية الأخرى لا يزال التيار الأكثر تقليدية الذى يتعامل مع الهوية بوصفها عمليّة يحتفظ بشعبيّته.

كما أنّ هناك أيضًا محاولة لطرح قضيّة الهويّة بشكلٍ جديد بالابتعاد عن هويّة الذات فى التحليل النفسى والنظر إلى مشكلة الأقليّات فى العالم المعاصر على مستوى الذات، ولكن مدخلاً كهذا لا يعد الأكثر منطقية ولا الأكثر شيوعًا. يلاحظ الفيلسوف الفرنسى إيتيين باليبار أنّه حتّى" أعمال ديليوز، والذى أقتبس

منه بكل سرور والذى تتضح ضخامة عقليّته فى تجنّب استخدام كلمة "الهوية" واستخدم مصطلحات "الأقلّية و"التكوّن"، حتّى تلك الأعمال تتضمّن هى الأخرى شبح اضمحلال الهويّة أو إهمالها. إن الدين لا يتّفق دائمًا مع الثقافة أو التعليم. وكذلك الجنسيّة. وذلك موضوعى بقدر ذاتيّة الهويّة، فالجنسية والدين أقرب للرمزيّة بينما تندرج الثقافة تحت التصوّر".

ويقول أيضًا: "إننى أميل لوجهة النظر القائلة بإن استيعابنا المختلف لتلك القضيّة كثيرًا ما يحمل تزويرًا منبعه مركزية العرقيّة، فنحن نرى الهويّة فى معظم الأحوال ولكن ليس فى أنفسنا، نحن نراها فى الآخرين. فهل نحن فقط نتغيّر فى تلك المرحلة حينما ندّعى الهويّة التى تصبح فى تلك الحالة عدائيّة ودفاعيّة أو كلاهما فى الوقت نفسه؟. إن المثال الصارخ هنا هو العنصرية الذاتيّة." من المؤكد أنّ الهوية ليست فقط عرقيّة، ولكنها أيضًا اجتماعيّة وثقافيّة.

فى العلم الحديث تتكون الهوية عادةً من ثلاثة مكوّنات. فى إطار المكوّن الأول تدخل مجموعة المبادئ التى تمثل جوهر الإجابة الأساسيّة على سؤال "مَنْ نحن؟" بمعنى أنّه وعى المواطنين بمجتمعهم. فى إطار المكوّن الثانى تدخل التصوّرات التى تعطى جوهرًا متفردًا لدولة بعينها من خلال المقارنة بالآخر انطلاقًا من منطق التضاد "نحن-هم". وكذلك من خلال رسم حدود الدولة (وهو أمر بالأساس رمزى). فى إطار المكوّن الثالث يدخل مجموع التصوّرات عن ماضى ذلك المجتمع وعن الأحداث التاريخية المهمة لمواطنى الدولة ووعيهم بمجتمعهم السياسى(١٠٢).

إن آلية الهوية (Identification) هى آلية مثاليّة ـ فى حد ذاتها ـ تحدث فى المجتمع بشكل متشابه، بصرف النظر عمّا إذا حملت أم لم تحمل خصائص القوميّة أو الوطنيّة أو الانتماء الثقافى، مع أنّه بالطبع ليست كل تلك الأمور أمرًا واحدًا. وذلك يعتمد على ظروف محدّدة. بهذا الصدد كان إڤاليرستاين محقًّا

---

(١٠٢) إ. ن. تيموفييف: الهويّة السياسيّة لروسيا فى مرحلة ما بعد الاتحاد السوفييتى: البدائل والاتجاهات. موسكو. جامعة العلاقات الدولية، ٢٠٠٨، ص٥.

حينما تبنّى النموذج البروديلى للتطوّر: القالب السياسى من البداية لا يتم التعامل معها بمعزل ولكن فى ظل ظروفٍ محدّدة. إن الخاصيّة المميزة لهويّة الحكومة الوطنيّة بالشكل المعاصر والتى تكوّنت فى عصر الحداثة، وتحمل فى طياتها عقليّتها وردود أفعالها تتلخص فى أنّ الهوية لا تتكون فقط بشكل متجانس، ولكنها كثيرًا ما تصبح محلاً للهيكلة أو لتعريف الهويّة السياسيّة التى تقوم النخب السياسيّة والثقافيّة بتحديدها.

إن الحكومة الوطنية على الطريقة الأوروبيّة هى قالب سياسى، استطاع فى ظل ظروف معيّنة فى أوروبا، ولكن قالبًا كهذا لم يكن ممكنًا فى مناطق أخرى من العالم، نظرًا لأنّ ذلك القالب تشكّل "بتطوّرات غير متجانسة"، ومع ذلك فإن الدوجما السياسية للاستعمار وما بعد الاستعمار طرحت الآتى: إذا كان تشكيل الحكومة على الطريقة الأوروبية فى مكان ما (فى أوروبا) ممكنًا فلماذا لا يمكن تطبيقه فى كل مكان؟ إلا أنّه وكما سنرى لاحقًا تحت تأثير العولمة أنّ الدخول لمجتمع المعلومات، نهضة ما يسمّى بالمدينة ـ الدولة، الأقلمة وعدد من التيارات والأفكار العالمية الحديثة تتحرك فى اتجاه مضاد فالحكومة الوطنية تتحول إلى شكل "ريفى". وعلى العكس فالقوالب الجديدة لجميع أشكال الوحدات والمقاييس المختلفة للحكوميّة قد ولدت فى آسيا. بهذا يمكن التوصّل لاستنتاج أنّ مفهوم الدولة ينفصل شيئًا فشيئًا عن مفهوم الأمّة، والذى لا يتلاشى نحو "اللاشئ". ويكفى النظر إلى سنغافورة كمثال.

أو دعنا نأخذ مثالاً آخر: المجتمع الصينى فى لوس أنجليس بالولايات المتحدة الأمريكية دخل عصر ما بعد الأمّة. فرجال الأعمال الصينيّين يعقدون الصفقات مع سنغافورة وهونج كونج الكيفية نفسها التى يعقدون بها صفقاتهم مع المراكز الأمريكية. فهوية ذلك المجتمع أمريكية على المستوى الثقافى. ولكن على مستوى الواقع فهى لا تنتمى للخريطة الرسمية للحكومة الوطنية ولكن إلى شبكة المصالح الاقتصادية والهويات الثقافية. بتعبير آخر فإن تلك ما هى إلاّ مساحة

عبر المحيطات وليست مساحة أمريكية فقط. وتلك ليست الحالة الوحيدة على الإطلاق لتطوّر الأحداث. ولكنها حالة توضح لنا أن الهويّة الوطنيّة لم تعد هى الأساس ولا تحدد وحدها نظام الانتماء للمجتمع. يستنتج إيتيين باليبار أنّ "الحضارة الآسيوية هى من أقوى الحضارات على المستوى البشرية فى كل العصور. فهى تظهر إمكانيّة الحفاظ على رموز ارتباطات اجتماعية محددة، ويصبح ما كان فى السابق وسيلة للمواجهة أو التقارب وسيلة للتكيّف والتمدد"(١٠٣).

مثال آخر: نموذج غير متناسق تمامًا للهوية كجزءٍ من عمليات العولمة، ونعنى هنا بالطبع أوروبا. إنّه من السذاجة أن نعتقد أنّ إنشاء الاتحاد الأوروبى كفيل بالظهور التلقائى للهويّة الأوروبية التى تستبدل الهوية الفرنسية والألمانية والإيطالية..إلخ فالحديث هنا يدور ليس فقط حول الاختلاف الثقافى قدر ما يدور حول الاختلاف "الرمزى"، أو "علامات التفاضل الحضارى" من هنا نرى عبثية محاولة توحيد النظم القضائيّة خاصةً فيما يتعلّق بالقضاء الجنائى. تم بصعوبةٍ بالغة الوصول إلى صيغة موحّدة للقوانين التجارية، من الأصعب كثيرًا التعامل مع التقاليد الأخلاقية المتناقضة والوصول إلى فهم واحد مشترك حول تعريف "الجريمة" أو تعريف "العقاب"، هناك انقسام بهذا الشكل حتى فى إطار الغرب العالمى الموحد، فكيف إذًا بالنسبة لشعوب متباعدة ثقافيًا؟ إذًا فالأزمة هنا يجب حلّها على مستوٍ آخر. دعونا نتذكر كلمات روجيه جارودى التى قالها عن الماركسية، ولكنها كلمات تصلح أيضًا للعولمة:"إن الحديث لا يدور أبدًا حول رفض التقاليد العقلانية والتقنية لصالح اللاعقلانية وإنّما حول إشراك جميع القوى الحيوية فى العقلانية التى تزداد قيمة من جراء ذلك وبفضل معرفة المواقف الأساسية المختلفة من الحياة رسم حدود نقدية لتجنب دوجمائيّة تقاليدنا الذاتية"(١٠٤).

---

(١٠٣) Ibidem.

(١٠٤) روجيه جارودى: ماركسية القرن العشرين. موسكو. بروميتيى. ١٩٩٤، ص٢٥.

إن العولمة شأنها شأن العديد من التيارات العالمية فى الوقت الراهن تتطلب تقديرًا واقعيًا. فلا ينبغى المبالغة فى تقديرها أو عدم تقدير المستوى الواقعى للعولمة، وصعوباتها وطول المسار المؤدّى إليها والذى يجب أن نقطعه إذا كانت لدينا رغبة فى تغيير الهيكل العالمى فى اتجاه إيجابى للبشرية. يتضح شيئًا فشيئًا حجم ومدى إلحاح المشكلات الناشئة عن عمليّات العولمة. لذلك لا ينبغى أن نتوغل فى العولمة دون أن نعى البدائل المتاحة والعواقب المحتملة، ينبغى علينا الحركة فى حذر، خطوة بخطوة، وأن نزن الخسائر والمكاسب.

الفصل الخامس

فوضى ما بعد الحداثة

إننا نعيش فى عصر تظهر فى الحركة التقدمية للمجتمع البشرى فيه فى جوانب كثيرة وعلى نحو مفاجئ آليات ما جديدة لديناميكية اجتماعية تهدد بقلب التصورات والمفاهيم التى استقرت على مدى قرون طويلة . إن ظهور وانتشار تكنولوجيا الحاسبات كانا وراء دخول الحضارة الحديثة العصر الذى وصفه أ. توفلر فى حينه بمجتمع المعلومات حيث يتمثل العامل الرئيسى للتطور الاجتماعى فى إنتاج ونقل وإعداد واستخدام المعلومات. وبوصول الانطلاقة التكنولوجية إلى ذروتها أصبح الواقع المعلوماتى الجديد يلعب الدور الأهم فى أداء المؤسسات الحكومية والاجتماعية وكذلك فى العمليات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الثقافية. وبإمكاننا أن نضيف ما بعد الحداثة إلى عداد الظواهر الجديدة التى نجمت عن هذه التغيرات.

جوهر الأمر أن الحديث يدور هنا عن مرحلة الحداثة الراهنة والتى يسميها العديد من المثقفين ورجال الفكر "بما بعد الحداثة". إن الضجيج الذى أثير حول هذه المشكلة لا يفترض على الإطلاق أن الحداثة كعصر قد وصلت إلى أوجها. يمكننا أن نقول - إن شئنا الدقة - إن ما بعد الحداثة هى تلك الفكرة التى تساعد المفكرين فى التغلب على "التحديات" الأربعة الرئيسية للحداثة فى الثلاثة عقود الأخيرة من القرن العشرين ومطلع القرن الحادى والعشرين.

دعونا نحدد أولاً ما هذه "التحديات"؟

١ ـ إعادة هيكلة الدول القومية. فهذه الدول لم تتراجع فقط من ناحية حجمها على حساب تقسيمها، وإنما أصبحت أيضًا أقل طموحًا من وجهة نظر مشروعات إعادة بناء مجتمعاتها. ومن ثم، فقد تراجعت أيديولوجياتها أيضا.

٢ ـ لقد تصاعدت الحساسية تجاه كافة المخاطر المحتملة. فلم تعد الدولة عاجزة فقط عن توفير الأمن لمواطنيها، وإنما تفاقمت الأزمة أيضا داخل الأسرة التى باتت مؤسسة أقل استقرارًا. راح الجميع يستقبلون الاكتشافات العلمية الجديدة بحرص بالغ وأصبح العلم نفسه يشكل تهديدًا. وقد وصف أ. جيد ينس الوضع الحالى بالكلمة الهندية "چاجرونات" (القوة الجبارة التى لاتقهر والتى لا تخضع للتحكم أو الإدارة)، مؤكدًا على عدم قدرتنا على تنظيم هذه العمليات.

٣ ـ اكتساب الرأسمالية صبغة عالمية. لقد قطعت العديد من الشركات الضخمة علاقاتها المتينة بالدولة القومية التى كانت تتبنى التعاليم الاقتصادية للاقتصادى الإنجليزى كاينس، حتى إن فكرة الاقتصاد القومى ذاتها تحولت إلى مفارقة تاريخية.

٤ ـ نهاية عصر الاستعمار الأوروبى. ومن ثم بدأت قواعد جديدة للعب تتشكل على الساحة العالمية على خلفية التدهور النسبى إلى أهمية الدول القومية بصفة خاصة.

لقد أصبح صعود المؤسسات التالية لافتًا للانتباه: الشركات العابرة القومية، المنظمات الدولية، العلاقات ذات الطبيعة الأفقية عبر الحدود. أو بتعبير آخر كل ما اعتدنا على اعتباره ضمن عمليات العولمة. على أن العولمة فى واقع الأمر ليست سوى واحدة من الظواهر الخارجية لما بعد الحداثة، إن ما بعد الحداثة هو اصطلاح يجرى تداوله منذ ما يزيد على ثلاثة عقود. على أن دخوله إلى مجال الثقافة تميز بكثير من التعقيد. لقد أصبح فى جانب كبير منه "ردًا" على الإحساس بالفراغ والسقوط اللذين سيطرا على الأوروبيين فى نهاية القرن

العشرين. وقد أصبحت كلمة "ما بعد" كما لو كانت بُعدا مشتركًا: ما بعد الحداثة، ما بعد الصناعة، ما بعد الاستعمار، ما بعد التنويرية، ما بعد البنيوية وهلمجرا.

وبعد أن بدأ ذيوع هذا الاصطلاح باعتباره مقولة آكاديمية خالصة تنتمى إليها بعض الاتجاهات الفنية، أصبح بسرعة فائقة اصطلاحًا شاملاً جامعًا للدلالة على كل الطفرات والتغيرات الممكنة فى المجتمع والثقافة المعاصرين. المسألة أن أزمة نظريات الحداثة وتبسيطها المتعمد وتنميطها صادف ظهور ما بعد البنبوية وما بعد الحداثة، اللذين أكدا على التناقض الداخلى العميق الذى يسود العالم. ولهذا لم يكن من المدهش أن جرى استخدام هذا الاصطلاح عمليًا فى كافة التخصصات من الفلسفة إلى البحوث الثقافية، ومن الجغرافيا والعلوم السياسية إلى تاريخ الفن، الأمر الذى نتج عنه تآكل قيمته إلى حد لا يستهان به، بل ويمكن القول، إضافة إلى ذلك، إن ما بعد الحداثة ليس سوى مشروع لم يكتمل. وإنه لا يزال فى طريقه للنمو مواصلا البحث عن وسائل جديدة لتفسير وإعادة فهم الظواهر الجديدة للحياة. ولهذا تحديدا لا يمكننا تجنبه فى سياق حديثنا عن حوار الحضارات.

وعلى الرغم من هذا فإن عناصر هذا النوع من الخلل فى الطبيعة والمجتمع قد وجدت دائمًا مثل التعقيد، التعددية، المصادفة والتقلبات، التى لا يمكن التنبؤ بها، والتى أصبحت اليوم هى التوجه السائد.

لنبدأ بالمفهوم الأول وهو ما بعد الحداثة. فى الواقع فإن فكرة أن عصر الحداثة تقترب من نهايته هى الفكرة الشائعة اليوم. فإن عددًا من بعض الكتَّاب يحددون الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة بالساعة الثالثة و٣٥ دقيقة بعد ظهر الخامس عشر من يوليو ١٩٧٢، وهى اللحظة التى جرى فيها تدمير بيت "بريت - آيجو" الشهير وهو الأثر المعمارى المعبر عن الحداثة والموجود فى سانت لويس (هذه، على الأقل، وجهة نظر ليمير). وكان هذا البيت الضخم يرمز إلى عقيدة الحداثيين فى أنه كلما كانت المبانى الاجتماعية أكبر وأعظم، كلما كان

البؤس الإنسانى والفقر أقل من حولنا. كان تحطيم هذا الرمز يعنى الاعتراف بالعجز عن حل مشكلة الفقر ليس فقط على يد العمارة الحديثة، وإنما الحداثة ككل. وعلى هذا النحو فإن تدمير المبنى أصبح انعكاسًا للخلافات بين الحداثيين وما بعد الحداثيين فيما يخص ما إذا كان من الممكن من حيث المبدأ، إيجاد حل عقلانى لمشكلات المجتمع.

المفهوم الثانى يرى أن ما بعد الحداثة ينتمى إلى مجال الثقافة الذى يتم فيها استبدال منتجات الحداثة بمنتجات ما بعد الحداثة كما يؤكد ذلك أيضا أنصار الأخيرة .

وأخيرا ننتقل إلى المفهوم الثالث وهو النظرية الاجتماعية لما بعد الحداثة.

من المعروف أن النظرية الاجتماعية للحداثة سعت للعثور على أسس منطقية شاملة خارج التاريخ لتحليل ونقد المجتمع. وهكذا كان الوجود هو الأساس لماركس كان العقل غير المتحفظ هو الأساس بالنسبة إلى هابرماس. إن الفكر ما بعد الحداثى ينفى مثل هذه الأسس وربما صنف باعتباره فكرًا غير عقلانى وعدمى. لقد شكك الحداثيون، الذين جاءوا بعد نيتشه وفوكو فى إمكانات هذه الأسس ذاتها معتبرين أنها تعطى امتيازات لبعض الجماعات وتقلل من أهمية جماعات أخرى وأنها تعطى أحقية السلطة للبعض وتقيدها لدى البعض الآخر.

تتميز ما بعد الحداثة برفض أىّ سبب خارجى يحتم التطور بما فى ذلك رفض الطابع الخطى للتطور وفكرة التقدم. ويرى أنصار ما بعد الحداثة أن الكون فى غالبه فى حالة فوضى وأنه ليس هناك أسس للتطور، وليس هناك اتجاهات راسخه أو مراحل، أكثر أو أقل، لهذا التطور، بتعبير آخر فإن إلتباس الواقع الاجتماعى يختلف اختلافًا نوعيًا عن عصر الحداثة. وبالنسبة إلى ما بعد الحداثة فأن عنصر المصادفة وتدمير روابط العلة والمعلول وتعدد الأشكال، وتطور البدائل هى أمور نمطية.

وفى حقيقة الأمر فإن الفلسفة الغربية وحتى نهاية القرن العشرين فقدت فضيلة العقل الشامل. فبعد أن تراجعت فى حينه عن التقاليد الثقافية التى كانت تختلف عن القانون الغربى، نراها مضطرة اليوم لخيانة ذاتها ورفض ادعاء الشاملية فى البحث عن "الحقيقة" و "الواقع"، والأكثر من ذلك عن "الإنسانية". وبعد أن تشككت فى قدرتها على إنجاز رسالتها فى التعليم والتدريس إذا بها هى نفسها تعرض ذاتها لنقد قاس جزاء ثقتها بنفسها، تلك الثقة التى سمحت لها من قبل أن تبشر بالحقائق والقيم الشاملة.

هذا المنهج قام على تأسيسه الحداثى الشهير چان ـ فرانسوا ليوتار. فى البداية قام ليوتار بمطابقة المعرفة (العلمية) الحديثة باعتبارها المركب Synthes العظيم الوحيد، أىّ ما بعد الخطاب Meta-discourse الذى يمكن تفسيره باستخدام أعمال هؤلاء المفكرين مثل كارل ماركس أو تولكوت بارسونس.

ووفقا لليوتار، فى وسط تعدد "ألعاب اللغة" فإن محاولة إضفاء الشرعية على المكانة الشخصية يؤدى إلى ظهور "ما بعد الخطاب". والأخير يتخذ شكل القص الكبير أو العظيم. إن القص narration هو مكون أساسى للتفاعل الاجتماعى يتمثل فى أن "شخصًا ما يقص على شخص ما أمرًا قد حدث" (ب.سميث). إن الثقافات تراكم الخبرة الشخصية ونظم الأفكار وتحولهما بواسطة القص الذى يتم تصويره فى الأساطير والحكايات والنكات والطرائف والروايات والإعلانات التجارية وهلمجرا. إن القدرة على أن تكون حاملا لثقافة أمر لا ينفصل عن معرفة مغزى جذور هذه الثقافة، إن القص يلعب دور العدسات التى من خلالها لا تبدو العناصر المستقلة للوجود ظاهريًا مرتبطة بعضها ببعض رغم أنها أجزاء مرتبطة فى كل واحد.

تتميز الحداثة بهيمنة نوعين من القص: سرد التنوير وسرد الروح. فى سرد التنوير عند كانط ـ على سبيل المثال ـ يتحدث المفكر باسم الحقيقة الشاملة والإنسانية جمعاء. إن الدولة المتنورة تحقق التنوير وتوفر الحرية للناس من خلال

الوعى بالحقيقة. والدولة هنا تكتسب شرعيتها بفضل الناس أنفسهم. وهكذا فى سرد التنوير نجد أن السلطة والمعرفة والتحرير وثيقى الصلة كل بالآخر.

يعتبر ليوتار أن هيجل هو ممثل قص الروح. ويرى أن ما بعد الذات Meta-Subject هو قصاص من هذا السرد. وخلافا لسرد التنوير فإن سرد الروح يكتسب شرعيته ذاتيا. ويربط ليوتار أنماط السرد الكبير بالعلم الحديث مضمنا جدلية الروح وهيرمينيوطيقا المغزى والتحرير للذات العقلية وكذلك خلق الثروة.

وإذا كان ليوتار قد عَّرف المعرفة الحديثة باعتبارها ما بعد السرد فإن ما بعد الحداثة تنفى السرد عمومًا. وقد دعت ما بعد الحداثة إلى إعلان الحرب على الشمولية وأشادت بأهمية التنوع. إن المعرفة ما بعد الحداثية، ليست مجرد آداة للسلطة، إنها تجذب اهتمامنا نحو الاختلاف والقدرة على الصبر على التناقضات، ولهذا فإن ليوتار يفضل السرد القصير المختصر على أى ما بعد سرد Meta-narrative من هنا يأتى الهدف الرئيسى لما بعد الحداثة والمتمثل فى تفكيك مشروع التنوير. وبصورة عامة يمكن القول إن ما بعد الحداثة هى مرحلة فى تطور الإنتاج الرمزى المرتبط بالارتفاع الحاد فى المرونة ونشاط الأشكال والنماذج الثقافية التى تحققت عن طريق تحديد المسافة بين "الدال" و"المدلول" وبين العلامة والمرجع وبين الجوانب السميائية والجوانب الدلالية(١٠٥).

وقد قسم أ. جيدنيس استشهاداتنا السابقة إلى الأشكال الأربعة لما بعد الحداثة على النحو التالى:

١ ـ التغيرات فى الوجود تتم فى سياق الانفجارات فى الوعى.

٢ ـ تكتسب التحولات الاجتماعية طابعًا طاردًا مركزيا وفوضويا؛

٣ ـ شخصية الفرد تتعرض للتمزقات والتقطيع الأمر الذى ينتج عنه أن التجربة الحياتية تحمل طابعا تجزيئيًا؛

---

(١٠٥) إ. إيلين. ما بعد البنيوية ، التفكيكية، ما بعد الحداثة. موسكو١٩٩٦..

٤ ـ تكتسب الحقيقة طابعا قرينيا contextual.

٥ ـ يسود الشعور بالعجز التنظيرى أمام الاتجاهات العولمية؛

٦ ـ يظهر "خواء" فى الحياة اليومية نتيجة لتدخل الأنظمة التجريدية فيها؛

٧ ـ افتقاد تنسيق الجهود السياسية للإمكانات الخيرة بسبب تصاعد دور العامل المحلى والإحباط(١٠٦).

لنحاول آن نمعن النظر فيما نقصده بصفة شخصية. تتناول الفكرة الأولى التمزق فى الوعى. إن الحديث يدور هنا بشكل أساسى عن التمزق الحادث بين النمط الغربى المعاصر فى الوعى وأنماط الوعى المميزة للحضارات والثقافات الأخرى. لقد أصبح العلم يستقبل، وياللمفارقة، وكأنه نوع من "العنصرية الثقافية"، كما أصبح تصور النموذج الغربى للوعى العقلانى يعامل باعتباره الوحيد المضمون على خلفية نماذج الوعى المهجورة والروتينية والتى يزعمون أنها تخص الشعوب الأخرى. ومن هنا يتراءى حل هذا الموقف فى رفض ادعاء "الشاملية"، وفى تربية مشاعر الاحترام للطاقة الإبداعية وتأمل كافة الثقافات على خلفية التعددية الواقعية للمجتمع العالمى من خلال المدارس والجامعات.

يكتب أ. جيدنيس بعد ذلك أن التحولات الاجتماعية فى ظل ما بعد الحداثة تكتسب طابع طرد مركزى، وهو ما ينعكس أولا وقبل كل شىء فى تفاقم العلاقات بين النظم المفتوحة والنظم المنغلقة. فالنظم المنغلقة تكشف الميل نحو الحفاظ على فطرتها الخاصة، وخصوصية كل قيمة، وتعانى من صعوبة تبادل مواردها مع الشعوب الأخرى. إن هذه النظم معادية تمامًا للنظم المفتوحة وتدرك القيم الثقافية الأخرى بمشاعر عدائية. أما النظم المفتوحة فهى على العكس من ذلك، تخاطر تمامًا بفقدان هويتها وتراثها الثقافى مكتسبة طابع التقليد. أما أكثر النظم نجاحًا فهى تلك النظم التى نجحت فى تأسيس التوازن الدينامى الخاص بها بين تراثها الثقافى الخاص وبين التقاليد والقيم والتجديد المميزين لعالم تسود فيه العولمة.

---

(١٠٦) Giddens A. The consequences of Modernity. Polity press. 1990 p. 150

وحيث إن المجتمع باعتباره ثمرة للتغيرات الاجتماعية يعد نتاجًا لتفاعلات مقصودة وغير مقصودة فى سياق السلوك اليومى للناس وفقًا لمصالحهم الشخصية وخططهم ورغباتهم، فإن أهمية العوامل المحلية والتشتت تتنامى. إن الاتجاهات النمطية بالنسبة لنظم سوسيو ثقافية محددة، سوف يتخطاها الزمن تمامًا مثل مشروعات التنمية المعدة سلفًا. وبالإضافة إلى ذلك فإن مجتمع ما بعد الحداثة ينقسم إلى قسمين لا يتطابقان مع بعضهما البعض من ناحية الزمان ولا من ناحية مسار التطور. ومن هنا يحدث الانشقاق وتتكون نتيجة لذلك معايير جديدة فى الروتين والنظام تختلف فى مدى استمرارية وجودها.

إن ما بعد الحداثة هى مدخل لحالة ما بعد الفكر المركزى للعقلانية الذاتية. ويتم النظر فى أزمة خطاب ما بعد الفكر المركزى فى كافة جوانب الواقع، بدءا من ما يسمى "الرينيسانس السحرى" والأشكال المتعددة لبدائية الوعى الثقافى. وحتى تشكيل الواقع التليفزيونى والحاسوبى والكليباتى والوعى التجزيئى وتآكل الواجب والأخلاقيات المعيارية وهلمجرا. ولكن وبالصدفة فإن الشعوب التى لم تصل إطلاقًا إلى الأشكال الناضجة من النزعة الفكرية المركزية بسبب الدستور العقلى المناسب، تبدو الآن فى وضع حضارى أفضل عن الغرب - على سبيل المثال - الذى يعانى من أزمة روحية طاحنة. لايستثنى من ذلك أن الصراعات الحضارية الرئيسية والتى وقعت على مدار قرن يمكن أن تتدفق بين القوى العفوية الموحدة التى تخلفت عن الفكر المركزى.

يؤخذ فى الاعتبار أن الصراعات الحضارية الكبرى فى القرن الحالى يمكن أن تدور بين القوى المتحدة على نحو عفوى، الممثلة للمركزية الفكرية الآخذة فى التراجع (الخط الهابط)، وبين النمط الجديد للذات والحامل لفكر ما بعد المركزية الفكرية والنموذج الحضارى (الخط الصاعد). إن الصراعات الجيوبوليتيكية، بما فيها الصراع الدائم على الموارد، ليست سوى الوسط الظاهرى لهذه العملية. وكما هو واضح فإن هذه العمليات تحديدًا، وليست أى أسباب أخرى دينية أو ظاهرية موجودة دائما، هى المضمون الحقيقى "لصراع

الحضارات" سيىء السمعة. إن دخول ما بعد الحداثة فى عملية التطور ونمو الحداثة التى تم التنبؤ بها نسبيا قد تطلب إعادة النظر حتى فى التناول ذاته للتنظير للمشكلات التى تظهر مرة أخرى. إن جوهر هذا التغيير يمكن أن يرجع بشكل عام للأسباب الآتية:

أولاً : يمكن أن نفترض أن النظريات الاجتماعية الشاملة قد انتهت كما هو واضح. وإذا ما استوعبنا ما بعد الحداثة فأننا لن نجد هناك أثرًا لا لبارسونس ولا لدوركهايم ناهيك عن كارل ماركس.

ثانيًا: إن جوهر نظريات ما بعد الحداثة نسبى. إن هذه النظريات لا تحاول السعى نحو الحقيقة (الحقيقة دائما بالنسبة لها مرتبطة بالسياق أى أنها تعددية) . وهذه النظريات لا تحاول أن تقدم صورة متكاملة مبنية على قوانين موحدة للعالم الاجتماعى، وأن تظهر العلاقات القائمة بين العلة والمعلول كما أنها تبحث عن المفاهيم غير العقلانية بدلاً من أن تقدم حلولاً لمشكلات العالم المحيط بها، وهى إنما تركز الانتباه بشكل أو بآخر على الاتجاهات الواضحة أو النماذج النمطية. كل شىء مباح. كل شىء ممكن.

ثالثًا: وحتى بالمعنى الدقيق للكلمة فإن نظريات ما بعد الحداثة لا تعد علمًا: إن هذه النظريات تخلط وتمزج المنجزات العلمية بالخيال، والسحر بالواقع، والأشياء بالنماذج، والحتمية باللاحتمية.

رابعًا: إن الحداثيين يضفون على الأساطير والغموض والشعائر الدينية أهمية جديدة ناظرين إليها باعتبارها أكثر الآليات المنظمة تأثيرًا فى حالة الفوضى.

خامسًا: إن المُنظرين لما بعد الحداثة يُقيّمون حالة ما بعد الحداثة بطرق مختلفة: البعض يعتبر أن ما بعد الحداثة هى المرحلة التالية للحداثة، وإن العالم قد دخل بالفعل عصرًا جديدًا، والبعض الآخر يفترض أن ما بعد الحداثة

والحداثة يتعايشان مع بعضهما البعض على نحو متواز، حيث إن المجتمعات المختلفة وميادين الثقافة موجودون جميعا فى مراحل زمنية متباينة.

ومع ذلك فإن ما بعد الحداثة اليوم هى واقع تم تخطيه جزئيًا، على الرغم من وجودها حتى الآن فى مرحلة التكوين. إن العولمة تساعد على تحول المجتمعات إلى نظم أكثر انفتاحًا، مكتسبة بشكل مبدئى مؤشرات زمانية مكانية مختلفة. وهو ما أطلق عليه أ. جيدنس تحديدًا " بالمجتمع العولمى الكوزموبوليتانى" .

وعلى هذا النحو فإن ما بعد الحداثة تتضمن عصرًا تاريخيًا جديدًا، منتجات ثقافية جديدة، وكذلك نمطا جديدا لتنظير العالم الاجتماعى والسياسى. وبتعبير آخر فقد حدث فى العالم شىء ما جديد، شىء لا يسمح لنا اليوم بوصفه بالاصطلاحات والتقاليد التى تناسب عصر الحداثة.

ويعد كتاب المُنظِّر الأمريكى دافيد بولاك " تمزق المعنى"(١٠٧) أحد أهم الأعمال التى تناولت هذه المشكلة. فهذا الكتاب مكرس بالكامل لقضايا تجاوز الشاملية الساذجة من خلال الاعتراف بالتغيرات التى طرأت على الواقع والبحث عن تفسير أكثر ملائمة لها .

إن التحول الذى طرأ على الشاملية، وفقا لبولاك، مرتبط بظهور تلك القواعد التى كانت موجودة فيها من قبل على السطح، وإنما على نحو ضمنى، والآن يجرى الحديث عنها بصوت مرتفع. يتوجه بولاك إلى تحليل الشاملية من خلال نفى ما بعد البنيوية بعد أن أولى اهتمامًا فائقًا للأمور النوعية وذات الخصوصية فى تطور الثقافات . لقد حاول بولاك، إن لم يكن انتزاع المجد عن "ما بعد البنيوية"، إن يقدم ولو نقدًا حادًا لها فى تفسيره لنقاد مثل جاك دريدا ورولان بارت.

---

(١٠٧) Pollack, Gavid. The Fracture of Meaning Princeton University Press 1986. p. 4.

وقد فعل بولاك هذا الأمر على غرار تجربة تحديث اليابان. لقد كان اهتمامه منصبا على تأثير العامل الصينى على قيام الهوية الحضارية اليابانية. وقد استخدم بولاك الاستعارة الشهيرة التى ظلت قائمة فى كل عمل غربى تقريبا مكرس لليابان على مدى ما يقرب من مائة عام والتى تتحدث عن "الضفدع الذى ينظر إلى العالم من قاع حفرته والذى يرى العالم باعتباره مجرد حوائط". ويؤكد بولاك أنه وحتى منتصف القرن التاسع عشر لعبت الصين دور هذه الحوائط بالنسبة إلى اليابان. أما فى عصرنا الحالى فقد أخذت الولايات المتحدة الأمريكية على عاتقها القيام بهذا الدور. ومثلما كانت اليابان فى الماضى تعتبر نفسها "الآخر" بالنسبة للصين، فإنها اليوم تعتبر نفسها "الآخر" بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

يبدأ بولاك إثباته لتفرد الثقافة اليابانية من "التأكيد البسيط والمعاصر للغاية بأن الثقافة واللغة يعكسان ويتشكلان بتأثير نفس البِنَى "(١٠٨). ومن هنا يخرج باستنتاج مفاده أن اللغة والثقافة بحاجة إلى العزلة حتى يحصلا على سمات متباينة بشكل واضح. ونتيجة لذلك ظهر الانشقاق فى تقديم كل من الصين واليابان والذى تم تحديده سلفًا على نحو مختلف تماما.

يلجأ بولاك إلى التصور النمطى لليابان، والذى ينتقل من هذا الكتاب إلى ذاك الكتاب وخصوصًا فى الجزء الذى يتناول التاريخ القديم والوسيط لليابان، وذلك من أجل أن يؤكد على تميز الحضارة اليابانية عن الحضارة الصينية، وحتى يقدم لنا أيضا العلاقة الجدلية بين هاتين الحضارتين. يعرض بولاك كيف حددت الثقافة اليابانية مقدما اللغة اليابانية، وكيف تحددت هوية هذه اللغة بدورها بفضل الهوية القومية الشعب اليابانى.

وأخيرًا كيف حدد دور التراث الثقافى واللغوى الشعب اليابانى. بتعبير آخر، فقد تم هنا استخدام الفكر الدائرى. وبالإضافة إلى ذلك فإن بنية هذه المنظومة

---

(١٠٨) المرجع السابق.

على هذا النحو تعانى من عيب فى المنطق. يتلخص الأمر، على النحو الذى تقدمه البحوث التاريخية، فى آن وحدة الثقافة اليابانية تأكدت منذ زمن غير بعيد نسبيا آى فى القرن الثامن عشر فقط(١٠٩).

وفى رأى بولاك آن اللغة والثقافة والهويّة يلعبون دور المقولات التاريخية الانتقالية، آى أن الثقافة الجوهرية essentialism تتفق وما جاء فى كتابه. من البديهى أن قضيته تعد إثباتا للخصوصية اليابانية والتى تبدو هويتها دائما مرتبطة بالآخر. وبتعبير آخر، لو أن اليابان ظلت "مجتمعا طبيعيًا" لما استطاعت أن تثبت نفسها باعتبارها أمة "معاصرة".

ولعل چان بودليار (المولود فى عام ١٩٢٩) يعد واحدا من أكثر ما بعد الحداثيين المعاصرين راديكالية. لقد صاغ بودليار فكرة التبادل الرمزى باعتبارها بديلا ونفيًا قاطعًا للتبادل الاقتصادى الذى قام على تحليله كارل ماركس. ويعتبر التبادل الرمزى دائرة مغلقة من الاستلام والإعادة؛ الأخذ والعطاء. ومن البديهى أن التبادل الرمزى موجود خارج منطق الرأسمالية إن لم يكن نقيضا لها. ويتميز كتاب بودليار الآخر "التبادل الرمزى والموت" (١٩٧٦) بالميل ناحية الفضح وكشف المخازى. وفى هذا الكتاب يتناول بودليار المجتمع الحديث باعتباره ثقافة للموت والذى يعد الموت فيه نموذجا للتفرقة والنفى من المجتمع. وهو يتناول أيضا الثنائية المتعارضة "الحياة/ الموت". ويرى أن المجتمعات التى يسود فيها التبادل الرمزى تدمر هذا التعارض، كما أنها تدمر فى الوقت ذاته العنصرية والحرمان من المجتمع. إن الخوف من الموت تحديداً هو الذى يدفع الناس إلى الاستغراق بدرجة أعمق فى مجتمع الاستهلاك.

وعلى سبيل المثال ومن وجهة نظر بودليار أن التبادل الرمزى هو الأفق الأفضل من المجتمع الحديث الذى يبدو مجتمعًا بدائيًا للغاية. يرى بودليار أن إغراء البديل الأفضل يكمن فى الشعور الذى وُلد وسمّى لاحقًا بما بعد الحداثة.

---

(١٠٩) Sakai, Naoki. Voices of the Past Ithaca Corrall University Press. 1991. p 217-335.

يؤكّد الكاتب والفيلسوف آومبيرتو ايكو آيضا آن عالم الإرسال التليفزيونى الجديد يدور حول نفسه، وهو عالم ليس فيه موطىء قدم على وجه العموم للعالم الواقعى. ويصف چان بودليار على نحو مشابه ثقافة الإعلام باعتبارها ثقافة استهلاكية، تحددها "تأثير المرجعية الذاتية البشعة"، على أن بودليار يذهب إلى ما هو أبعد بكثير من إيكو فى تحليله لنتائج هذه الظاهرة.

فى عام ١٩٨٠ يصل أومبيرتو إيكو فى كتابه "الزيف" إلى استنتاج مفاده أن الإنتاج ليس هو الذى يسود فى المجتمع الحديث، وإنما وسائل الإعلام والنماذج السيبيرنيتيكية، وأنظمة الحاسبات الآلية والكمبيوتر وأجهزة المعلومات والتسلية وصناعة المعرفة وقد أدت هذه النظم إلى ظهور الانفجار العلاماتى الحالى . ويمكن القول إننا انتقلنا من المجتمع الذى يسود فيه الإنتاج إلى المجتمع الذى تسيطر فيه شفرة (علامات) الإنتاج. لقد تغير الهدف: كان الحديث يدور قبل ذلك عن الاستغلال والربح، والآن تسود العلامات والنظم التى تنتجها. وإذا كانت هذه العلامات فى السابق تعكس شيئا ما واقعيا، فإنها الآن تتوافق وشىء ما أكبر قليلاً منها هى ذاتها. بتعبير آخر، لقد أصبحت العلامات هى نفسها ذات استجابة ذاتية. لقد أصبح من الصعب علينا أن نميز أين الواقع وأين العلامة. إن الحدود بين العلامة والواقع لم يعد لها وجود. وهذا ما يميز عالم ما بعد الحداثة، خلافا لعالم الحداثة الذى جرت فيه انفجارات من نوع آخر، نظم الإنتاج والسلع والتكنولوچيا وهلمجرا.

يفترض بودليار أن وجود الزيف هو أمر مميز لعالم ما بعد الحداثة. وقد كتب قائلاً: من الصعب أن نميز بين ما هو واقعى وبين تلك الأشياء التى تزيف الواقع. ويتحدث بودليار ـ على سبيل المثال ـ عن "تغلغل التليفزيون فى الحياة وتغلغل الحياة فى التليفزيون".

فى نهاية الأمر فإن تزييف الواقع قد بدأ فى السيطرة. إننا محاطون من كل جانب بهذه الأشكال من الزيف والتى تشكل دائرة مغلقة، نظام دائرى ليست له

بداية وليست له نهاية. إن وسائل الإعلام الحديثة لم تعد فى حاجة إلى الاتصال المباشر بالواقع، إننا نعانى من حالة، يصفها بودليار بأن النموذج فيها "لا علاقة له بأى واقع إطلاقًا: إنه الزيف الخالص" .

إن أبحاث بودليار على هذا النحو تتجاوز إلى حد بعيد مجرد دراسة نتائج سيطرة وسائل الإعلام. إنه يتأمل الظواهر الثقافية من شتى الجوانب... إنه يقدم ملامح الحياة المعاصرة، مثل الموضه، تصميم البيئة المحيطة، استطلاعات الرأى العام، الملاعب المنوعة، وسائل الاتصال وأجهزة الكمبيوتر - كل هذا يمثل إعلانًا عن " نظام إبهار جديد " يتم بواسطة الزيف. وعلى الرغم من أنه يستخدم هذا الاصطلاح بمعان مختلفة فإنه دائما ما ينسبه إجمالاً إلى المجال العام للانتاج والنمذجة والتقديم والموديلات.

لقد وصل عديد من الباحثين إلى استنتاج مفاده أن التلفزة أصبحت هى الشكل ما بعد الحداثى للفن.

أسلوب الإنتاج للأفكار الحداثية الرومانسية قد تم التأكيد عليها باعتبارها إبداع عبقرى - مبدع وحيد يسعى إلى التعبير عن عواطفه وآرائه الشخصية بمساعدة مادة ما ولتكن القماش مثلاً. ولهذا يركز التناول الحداثى على تفرد الفكرة وتجسيدها، وكذلك على الجوانب المادية فى الإبداع - أسلوب التلطيخ والبناء الفنى وهلمجرا.

وخلافا لمعظم أشكال الفن، فإن التلفزة هى نتاج للإبداع الجماعى. وحتى على الرغم من وجود "نجوم" تليفزيون، وكتاب سيناريو بارزين وهلمجرا، فإن المنتج النهائى يرتبط دائما بجهود مجموعة العمل بأكملها حتى ولو ظهر لها أسلوب خاص. بالإضافة إلى ذلك فإن "نجومية" العاملين المشهورين فيه عابرة، إذ لا يتم تعليق صورهم على الحائط كما كان يحدث مع النجوم القدامى.

أسلوب الإرسال عادة مانرى اللوحة والتمثال فى المعرض والمتاحف. وقد قام الناقد وعالم الاجتماع الفرنسى بيير بوردو بتحليل أسلوب إعداد الفضاء فى تلك

المعارض التى تؤكد ـ حسب رأيه ـ على التصور الحداثى حول الفن وطرق إدراكه. والحديث يدور هنا عن خلفية ثقافية محددة لأعمال معروضة (الإشارة إلى تاريخ رسم العمل، تفسير المضمون الأسطورى وهلمجرا)، وكذلك التركيز على جزئية وجود عالم للفن وآخر للواقع. ومنذ البداية يتم الافتراض أن عالم الفن قد وجد لفئة قليلة من المثقفين تعيش فى جو من الثقافة الرفيعة.

إن التلفزة فى جوهرها تقف ضد هذا التوجه. إن برنامجًا تليفزيونيًا واحدًا يمكن أن يعرض عدة مرات على عدة قنوات ويمكن انتاجه على عدد لا نهائى من الشاشات. بتعبير آخر فإن فكرة التلفزة فى ـ حد ذاتها ـ تكمن فيها القدرة على لمضاعفة Multiplication البرنامج الواحد يمكن نسخه عدة مرات، كما يمكن حفظه فى الأرشيف ثم يعاد عرضه بعد مرور بعض الوقت، ويمكن تسجيله على أشرطة الفيديو وبثه إلى أجـزاء متعددة من العالم هلمجرا. وبتعبير آخر، لا يمكن حصر عرض البرنامج على مكان محدد. وفى هذا المعنى فإن التلفزة مثلها مثل شبكة الإنترنت.

أسلوب الإدراك. يفترض التناول الحداثى للفن ظهور علاقات فردية بين المتأمل للفن وموضوع هذا الفن. إن التلفزة هى وسيلة للإعلام وتتم المشاهدة فى جو مألوف: فى المنزل، فى المقهى، فى الفصل، فى السيارة، وهلمجرا. وحتى يتمكن المرء من مشاهدة برنامجا تليفزيونى لا يتحتم عليه اتخاذ إجراءات خاصة للذهاب إلى هذه القاعات. كما يمكن مشاهدة البرامج أثناء تناول الطعام أو إعداد الحساء أو قراءة مجلة إلى آخره. كما أن قاعة العرض يمكن أن تكون متسعة إلى أبعد الحدود. وخلافًا للتعامل مع الفن فإنه عند مشاهدة برامج التليفزيون، فإنه لا توجد، ولو نظريا، قوانين اجتماعية أو آداب معينة ينبغى اتباعها. باختصار ليست هناك ضرورة لأن يرتدى المرء أفضل الثياب كما لو كان ذاهبًا إلى المسرح. إن التعامل مع برامج التليفزيون لا يتطلب نسبيًا شكلاً من أشكال التنظيم أو الاستعداد المسبق. فقط إذا لم يتمكن المشاهد من تسجيل البرنامج على شريط فيديو فأن هذا البرنامج سوف يختفى.

إن عالمنا ملىء بالأشكال والصور: ملصقات، بطاقات، باقات من الصور. صور على الفانلات، صور فى الصحف والمجلات والتلفزة والسينما والكمبيوتر وألعاب الفيديو والألبومات إلى آخره. تحيط بنا من كل جانب. إننا فى الأغلب لا نتأمل آثار العمارة القديمة بقدر ما نحرص على أن نلتقط الصور على خلفيتها. وفى رأى بودريار أن كل هذا يخفى الواقع إلى حد أننا نبدأ فى إدراك هذا الواقع فقط على أساس بعض المفاهيم المبدئية والتوقعات التى غرست فى عقولنا بفضل الأشكال الثقافية. إنك تسافر إلى باريس وتعلم مقدمًا أنك سترى هناك وتتوقع أنك بالضرورة ستمر بمغامرة عاطفية (وكيف وهذا ما يحدث تماما فى أفلام السينما، أليس كذلك؟) بالإضافة إلى ذلك أليس الحب فى زماننا هذا ما هو إلا تكرار لما نراه فى السينما؟.

لكن بودريار يعتبر أن التزييف لا يعنى التحقق. إن من يتصور أنه مريض لا يعدو أن يكون متظاهرًا فى الحقيقة بالمرض. إن من يزيف المرض يظهر بعض أعراض المرض "الحقيقية". التزييف يمحو الفارق بين الحقيقة والكذب، بين الواقع والتخيل.

إن الحديث هنا لا يدور حول التقديم الكاذب للواقع، وإنما عن قبول حقيقة أن الواقع كما هو يحوى فى بنيته الذاتية الزيف. يصف بوديار عالمنا بأنه عالم **ما وراء الواقع**، أى الواقع الذى لا ينفصل عن الأشكال التى بداخله. وفى رأيه أن وسائل الإعلام توقفت عن أن تكون مرآة للواقع، وقد تحولت ذاتها إلى واقع ، بل إنها أصبحت أكثر واقعية من الواقع ذاته. إن الزيف هو "موديلات مولَّدة من الواقع وليس لها أساس فى الواقع"، وخير مثال على ذلك البرامج المسماة بالبرامج التحليلية فى التلفزة، إذ إن لوحة العالم التى تم نسجها من ألأكاذيب والتشويه قد تجاوزت الواقع، ومن ثم أصبحت فوق الواقع والنتيجة أن الواقع يصبح محكوما بما هو فوق الواقع وتدريجيا يتم زواله تماما. من المستحيل التمييز بين الواقع والعرض المسرحى. وحتى الأحداث الحقيقية تكتسب سمات فوق الواقع.

يلفت بورديار الانتباه إلى ملامح ما فوق الواقع التالية:

- الهرولة، البدنية بهدف التخسيس، الأيروبيك، بودى سبرنج، القفز بالزانة. السياحة المثيرة، الحياة الخاصة.
- التلفزة المتبادلة، الاستطلاعات عبر الهاتف، محاكاة المحاكم فى التليفزيون، شرائط الفيديو التى تعرض حوادث السيارات، العمليات الجراحية إلى آخره؛
- الحياة الخاصة التى تقدم على الملأ فى برامج التوك شو (الدردشة) فى التلفزة، مثل برامج "وراء الزجاج" والأفلام والمذكرات الشخصية؛ فى التليفزيون، شرائط الفيديو التى تعرض حوادث السيارات، العمليات الجراحية إلى آخره.
- أقراص السى دى مسجل عليها ضجيج لتحاكى الأسطوانات القديمة: صوت چون لينون على تسجيلات "جديدة" لفريق "البيتلز" فرق م ت ف، إرسال مباشر للأحداث وحفلات.
- شاشات عرض ضخمة تعيد بث الأحداث التى تجرى فى الملاعب والحفلات والمؤتمرات الحزبية إلخ.
- مؤثرات خاصة لأنظمة رقمية، محاكاة لأصوات الطبيعة، واقع افتراضى.
- أغانى وكتب معها توصيات، كيف تصبح ذاتك، كيف تحقق ما ترجوه من نتائج، أن تتصرف على طريقتك، أن تعبر عن نفسك، أن تكتشف "ذاتك"، أن تجد فى نفسك طفلاً صغيراً.

يمكن أن نورد العديد من الأمثلة الأخرى، على أن الحديث يدور فى كل الأحوال عن محاكاة الواقع. إن بودريار يرى وسائل الإعلام لا باعتبارها مجتمعاً مغلقاً يهتم بالدرجة الأولى بالأعمال الخاصة، كما يفعل أومبيرتو إيكو، فالأمر بالنسبة إليه تعد وسائل الإعلام كولاج مفترض من نماذج تتحرك على نحو حر. وقد اقتطعت من شحنة ضرورة تقديم شىء ما عدا أن تكون ذاتها. إن التقديم

فى هذه الحالة يصبح عملاً آليًا. كما أن التقديم لا يصبح بحاجة لأن يهبط ولو بين الحين والآخر إلى أرض الحقائق الصلبة، أرض الواقع أو التاريخ.

إن الثقافة هى أكثر ما يثير انتباه بودريار، الثقافة التى تعانى فى رأيه ثورة هائلة و"كارثية". إن هذه الثورة الخاصة التى أصبح السواد الأعظم من الناس فيها أكثر سلبية، وليسوا فيها ثوريين على الإطلاق، كما كتب عن ذلك ماركس. إن الجمهور هو "الثقب الأسود" الذى يبتلع كل الأفكار والمعلومات والاتصالات وما إلى ذلك ثم يحولها إلى هراء. إن اللامبالاة وعدم الاكتراث والعمل بمقتضى العادة هى صفات للجماهير التى تعيش تحت تأثير نظم العلامات لوسائل الإعلام المزيفة وفوق الواقعية. إن هذا لا يعنى على الإطلاق أن وسائل الإعلام تقوم بالتحكم فى الجماهير. إن الأمر أكثر تعقيدا، فالجماهير نفسها كثيراً ما تطلب من وسائل الإعلام أشكالاً ومسرحيات جديدة. وهكذا فإن ما بعد حداثة بودريار يتم التعبير عنها بأنه يؤكد على تسريع العمل بمقتضى العادة وذوبان الأفكار فى وسائل الإعلام بل وذوبان الجماهير نفسها فى "الثقب الأسود" للعدمية والخواء إن "مبدأ الزيف، لا الواقع هو الذى ينظم الحياة الاجتماعية كلها"، هكذا يكتب بودريار.

وفى أحد أعماله الأخيرة المسمى " أمريكا" ، والذى كتبه بعد زيارته للولايات المتحدة الأمريكية، يؤكد أنه "كان يبحث هناك على الشكل النهائى للكارثة".

وقد وجد هذه الكارثة هناك. ولم يعد لديه أية آمال ترتبط بالثورة، كما كان لدى ماركس. إنه لم ير حتى إمكانية إصلاح المجتمع كما كان دوركهايم يأمل فى ذلك. مقدر علينا أن نعيش فى قلب الزيف وما فوق الواقع. وهذا ما كتبه فى "أمريكا":

"كل شىء مقدر له أن يظهر من جديد على هيئة زيف. المناظر الطبيعية مثل الصور الفوتوغرافية، النساء مثل البضائع الجنسية، الأفكار كالنصوص، الإرهاب كالموضة ووسائل الإعلام. كيف يمكن تصور أشياء موجودة فقط بفضل مصيرها

الغريب. وأنت تروح تفكر: أليس من الممكن أن يكون العالم نفسه حولنا مجرد نسخة من إعلان من عالم ما آخر؟" .

وكما قدمنا سابقًا فإن السمة النمطية لما بعد الحداثة هى الانفصال بين الحداثة وما بعد الحداثة. وفى الوقت ذاته فإن بعض الحداثيين، على الرغم من أنهم يقرون بالاختلاف بين العصور، يرون بالتداخل فيما بينها بشكل محدد. وأكثر مثال شهرة على هذا التناول هى مقالة فريدريك چيميسون "ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة" (١٩٨٤) ويفترض الكاتب أن الرأسمالية تعانى فى الوقت الحالى من وصولها إلى مرحلة "متأخرة"، مواصلة وجودها كسمة سائدة فى عالمنا المعاصر، لكنها قد قبلت المنطق الثقافى الجديد المسمى بما بعد الحداثة. بتعبير آخر، إذا كان المنطق الثقافى اليوم قد تغير، فإن البنية الاقتصادية الكامنة فى أساسه هى التى تحافظ على تداخله مع المراحل المبكرة من الرأسمالية.

يعترف چيميسون أولاً أن ما بعد الحداثة يتم استيعابه عادة بشىء من الانفصال الراديكالى مع التقاليد، على أنه يجعل هذا الوضع فيما بعد محلاً للتساؤل: هل يعنى هذا أنه تغير أصولى أم أنه انفصال، أم أن ذلك مجرد تبدل دورى للمود؟، أى تغير حدده سلفا مطلب حداثى شهير بهدف تجديد الأسلوب؟

يقسم چيميسون تطور الرأسمالية إلى مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: رأسمالية السوق، أى تشكل الأسواق القومية الموحدة. وهذه المرحلة قام كارل ماركس بتحليلها فى كتاب "رأس المال".

المرحلة الثانية: الاستعمار، أى ظهور نظم العلاقات الاقتصادية العالمية. وقد قام فلاديمير إيليتش لينين بتحليل هذه المرحلة فى كتابه "الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية" وفى عدد من الأعمال الأخرى.

المرحلة الثالثة: الرأسمالية المتأخرة والمرتبطة بالتوسع الهائل لرأس المال فى المناطق التى لم تكن بها علاقات تجارية. وهذا التوسع يعتبر "أنقى" شكل من

أشكال الرأسمالية التى ظهرت على الإطلاق. إن الماركسية، فى رأى چيميسون،لم تفهم المضمون التاريخى الجديد للرأسمالية، التى لا تفترض تعديل النظرية الماركسية وإنما توسيعها. إن مفتاح فهم "الرأسمالية المتأخرة" من وجهة نظر چيميسون ـ هو طابعًا متعدد الجنسية (الخروج من حدود التقاليد الغربية) وهذه الحقيقة مفادها توسيع كمية وتنوع البضائع فى السوق على نحو جبار (مجتمع الاستهلاك).

لقد أدى إلى التنوع فى البنية الاقتصادية إلى تغيرات ثقافية. يرى چيميسون قوانينها على النحو التالى:

- تتفق الثقافة الواقعية مع رأسمالية السوق.
- تتفق ثقافة الحداثة مع الرأسمالية الاحتكارية (الإمبريالية).
- تتفق ثقافة ما بعد الحداثة مع الرأسمالية متعددة الجنسية ("المتأخرة").

وهكذا فإن الرأسمالية تطورت من مرحلة الرأسمالية الاحتكارية (الاستعمار) عندما كانت الثقافة لا تزال بدرجة ما باقية بصورة ذاتية بالنسبة للانفجار الثقافى الحقيقى فى مرحلة تعدد الجنسية. وقد حدث توسع كبير فى الثقافة التى انتشرت فى كافة مجالات الحياة الاجتماعية، من القيم الاقتصادية وسلطة الدولة وحتى بنية النفس البشرية والتى اكتسبت أيضا طابعًا "ثقافيًا". وقد تحول الواقع الموجود تحت تأثير هذه العمليات إلى "نموذج" واقعى، ليتحول بعد ذلك إلى ما يشبه الحدث، أى أصبح مزيفا (وفى هذا الأمر يتفق چيميسون وبودريار معًا).

يصف چيميسون هذا الأمر باعتباره "هيمنة الثقافة" . وعلى هذا النحو فإن ما بعد الحداثة يمكن أن توصف كسلطة للقوة تؤثر فيها مختلف الدوافع الثقافية. أو بتعبير آخر، فإن ما بعد الحداثة باعتبارها "معيارًا ثقافيًا تنظيميًا جديدًا" يتكون من مجموعات من عناصر مختلفة الخواص heterogeneous إن اصطلاح "هيمنة الثقافة" يعنى أنه على الرغم من أن ثقافة ما بعد الحداثة تمتلك

دوافع وتيارات ثقافية فأن هناك فى الوقت نفسه الكثير من الدوافع والتيارات الآخرى التى تشاركها فى التآثير.

إن مجتمع ما بعد الحداثة يتميز فى رأى چيميسون بآربع سمات آساسية:

١ ـ السطحية وغياب العمق. تكتفى المشروعات الثقافية بسطحية النماذج ولا تهتم بعمق الفكرة، أى أنها مقيدة بالزيف بينما لا يمكن ـ على سبيل المثال ـ التمييز فى فن الرسم بين اللوحة الأصلية والنسخة. الصورة الزائفة ـ هى نسخة من نسخة، أى نسخة من نسخة مأخوذة من صورة فوتوغرافية. يصف چيميسون الصورة المزيفة بأنها نسخة طبق الأصل من الصورة الأصلية التى ليس لها وجود فى الواقع. الصورة المزيفة، وفق تعريفه، هى سطح لا يمكن الحديث عن أن له أى عمق.

٢ ـ ضياع العواطف. يقارن چيميسون لوحتين، صورة شخصية فوتوغرافية لمارلين مونرو (ووزهول) ولوحة كلاسيكية وفق تقاليد الحداثة ـ "الصرخة" (مانش). صورة مارلين مونرو صورة سطحية، لا يوجد فيها مكان لإحساس مخلص. "الصرخة" ـ صورة سيريالية تمثل شخصًا فى لحظة حزن شديد. إن هذا العمل الملىء بالعواطف، عمل نموذجى للحداثة الآخذة فى التلاشى فى الماضى. فى عالم ما بعد الحداثة يحل الاغتراب محل التجزيئ. يصبح انعدام الشخصية هو نتاج التجزيئية. ومع ذلك فمن المدهش أن هذه الأمور تخلق لدى كثير من الناس شعورًا بالنشاط والخفة.

٣ ـ فقد التأريخ. ليس بإمكاننا إدراك الماضى. اخترع چيمسون فى هذا الصدد مصطلح "مختارات" وهو مصطلح مهم للغاية بالنسبة إلى الفكر ما بعد الحداثة. حيث إن المؤرخين لا يستطيعون أن يتخيلوا حقيقة الماضى أو حتى أن يصوغوا قصة أحداث الماضى، فإنهم يكتفون بصياغة "المختارات"، أية مجمل الأفكار المتناقضة والمرتبكة إلى حد بعيد. بالإضافة إلى ذلك لا يوجد اليوم أية رؤية للتطور التاريخى ومسار الزمن. الماضى والحاضر مرتبطان

ببعضهما ارتباطًا قويًا. لا يمنحنا التاريخ صورة حقيقية للماضى، بل يعرفنا فقط على أفكاره وأنماط الماضى. يمكننا أن نذكر - على سبيل المثال - أن أى فيلم تاريخى ("ريجتايم" كمثال). يصور رموز عصر ما. بالنسبة إلى "ريجتايم" فإنها السيارات القديمة والمبانى النمطية فى العشرينيات وأزياء هذا الزمن. ولكن الشخصيات تتصرف وتتحدث وفقا للعقلية المعاصرة والعديد من القطع على الشاشة ينتمى إلى عصر مختلف تماما. هذا هو فقد التأريخ. ومع ذلك يعتبر فقد الإحساس بالزمن وعدم القدرة على التفرقة بين الماضى والحاضر والمستقبل على مستوى فردى دليلا على حالة من الشيزوفرينيا. يرى الفرد فى عصر ما بعد الحداثة الأحداث على أنها مقتطفة ومنقطعة.

٤ - التكنولوجيات الجديدة التى تتعلق بمجتمع ما بعد الحداثة. حلت التكنولوجيا المقلدة (أجهزة الحاسب آلى والتليفزيون إلخ) محل التكنولوجيا الصناعية (خط إنتاج السيارات على سبيل المثال). التليفزيون - على سبيل المثال - لا يخلق شيئًا إلا صورًا سطحية والحاسب الآلى الواقع الإلكترونى. إذا كنا فى عصر الثورة الصناعية فغالبا لن تثير مثل هذه التكنولوجيا إعجابًا لدى الجمهور. هكذا، فإن جيمسون يصور عصر ما بعد الحداثة الذى لا يستطيع الناس فيه أن يدركوا النظام الرأسمالى المتعدد الجنسيات أو الانفجار الثقافى الذى يعيشون فى ظله. يرى جيمسون أن الثقافة السطحية لعصر ما بعد الحداثة ترتبط ارتباطًا قويًا بتغييرات فنية واقتصادية وسياسية معينة. لقد خرج بنتيجة أن عصر ما بعد الحداثة يتناسب مع "المنطق الثقافى" للمرحلة الحالية من التوسع الرأسمالى، موظفا بذلك بعض قضايا علماء "مجتمع ما بعد الحداثة" النظريين (دانييل بيل على وجه الخصوص). لذلك فإن كل ما يخلق وينتج يحمل حتما طابع ما بعد الحداثة.

يذكر هابيرماس أن التنازل عن العلم الذى يدرس العالم الحى على الأقل على أنه من أكبر أخطاء عصر ما بعد الحداثة. يصر هابيرماس على إمكانية الإدراك المنطقى "العلمى" للعالم الحى وكذلك إعطاء صورة منطقية له.

يشمل انتقاد هابيرماس لعصر ما بعد الحداثة النقاط الآساسية التالية:

١ - لم يوضح ممثلو عصر ما بعد الحداثة إذا كانوا يخلقون نظرية اجتماعية سياسة جادة أو يمارسون الأدب فقط. إذا كان المقصود هو النظرية تحديدا، فلماذا يرفضون القاموس المعترف به. إذا كان ذلك أدبا، فتفقد البراهين أى إقناع منطقى. على أى حال يكاد التحليل النقدى الجاد لأعمال ممثلى عصر ما بعد الحداثة يكون مستحيلا حيث بإمكانهم دائما القول إننا لم نفهم نظرياتهم أو تجاربهم الأدبية.

٢ - يقول ممثلو عصر ما بعد الحداثة إنهم يعجبون بالقياسات الفنية، ولكن لا يتضح ذلك للقارئ، لأنهم ينتقدون المجتمع المعاصر ويعبرون عن أهدافهم إلخ. ينفى ممثلو عصر ما بعد الحداثة بجلاء أى قياسات فنية. يعوق غيابها تحديدا من تطوير الوعى الذاتى بطريقة توجهه إلى حل تلك المشكلات التى يكتشفونها فى العالم. يقوم هابيرماس بالمقابلة بين ذلك وبين أحاسيسه القياسية الفنية (الاتصال الحر والمفتوح)، ويسمح ذلك بتخيل واضح للبرنامج السياسى الذى قد يكون أكثر فاعلية من وجهة نظره. وليس لممثلى عصر ما بعد الحداثة شئ من ذلك.

٣ - يتهم هابيرماس عصر ما بعد الحداثة بالعمومية (التى كانوا يرفضونها دائما)، حيث إنهم لم يتمكنوا من التفرقة بين الظواهر والممارسات الموجودة فى المجتمع المعاصر. يعبر ممثلو عصر الحداثة - على سبيل المثال - عن عالم تسوده السلطة والرقابة، غير أن ذلك ليس كافيًا لتحليل المصادر الحقيقية للكبت فى العالم المعاصر.

٤ - يتهم هابيرماس ممثلى عصر ما بعد الحداث أيضا بتجاهل الحياة اليومية وممارساتها. وذلك الأمر له أهمية خاصة لدى هابيرماس كما سبق وأن أشرنا. يمثل ذلك خسارة مزدوجة بالنسبة لممثلى عصر ما بعد الحداثة. لقد وجدوا أنفسهم منعزلين عن المصدر المهم للمعايير القياسية من ناحية، فعلى

آى حال، فإن المقدرة المنطقية الحاضرة فى الحياة اليومية هى مصدر مهم لأفكار هابيرماس الخاصة بمنطقية الاتصال. ومن ناحية أخرى، فإن عالم الحياة اليومية يخلق آيضا الهدف الأعلى لمن يعمل فى مجال النظرية السياسية، حيث إن من خلالها تحديدا تؤثر الأفكار النظرية على التطور التالى للمجتمع والممارسات السياسية(١١٠).

وتعد ظاهرة "ماكدونالدز" أثرا لدخول صور وممارسات ما بعد الحداثة إلى جميع مجالات النشاط الإنسانى تقريبا. يعنى ذلك أن نموذج مطاعم الوجبات السريعة "ماكدونالدز" سرعان ما ينطبق على مجالات أخرى من الحياة أيضا. ما المقصود بذلك؟ حدد الباحث الأمريكى الشهير ج. ريتسر بهذا المصطلح "العملية التى تبدأ آثناء سريانها مبادئ عمل مطعم الوجبات السريعة تحدد عددًا متزايدًا من مجالات المجتمع الأمريكى وكذلك باقى أنحاء العالم... لا تمس ظاهرة ماكدونالدز قطاع المطاعم فحسب، بل تمس أيضا التعليم والعمل والرعاية الصحية والسياحة والراحة والتغذية والسياسة والعلاقات العائلية وكافة أجزاء المجتمع بصورة غير ملموسة"(١١١).

وفى الواقع، فإن ظاهرة "ماكدونالدز" تمس على سبيل المثال الصحافة بما فيها إصدارات ذات شأن تستبدل المقالات التحليلية بالمزيج من المعلومات القصيرة والصور الملونة والنكات، أى مقتطفات الحقل المعلوماتى. وتستبدل الجامعات التعليم العميق بـ"تعليم جامعى على شكل ماكدونالدز" ويتم تأليف كتب تعليمية أكثر فأكثر بمبدأ الاستيعاب السريع لأدنى كمية من المهارات الضرورية وتشتمل على أمثلة قصيرة ومقتطفة تناسب السياق. حتى مجال الحياة الشخصية لم يتجنب هذا التأثير، حيث أصبح كل شئ سريعًا وفعالاً ومريحا وآمنا، والمشاعر سطحية وقصيرة المدى ويتم الاتفاق عليها مسبقا. لقد أصبح كل

---

(١١٠) أنظر أليكسييفا ت. أ. النظريات السياسية المعاصرة. من المبادئ إلى النظريات. موسكو: روسسبين. ٢٠٠٧، ص. ٤٦١.

(١١١) Ritzer G. The Macdonaldization of Society. Pine Forge Press. 2000 p 1-2.

شئ ابتداء من تناول الطعام وحتى زيارة العيادة نمطيا للإنسانية والشخصية. يعنى ذلك أن "ماكدونالدز" بديهية جديدة للمنطقية، وتسهم بذلك المعنى فى تطوير تصرفات ذات هدف ومنطق والانضباط، وتكون وتراقب التصرفات اليومية التى تتميز بالاتحاد والقابل للتنبؤ.

ومع ذلك، فإن جميع قوالب "ماكدونالدز" تقريبا تكشف اتجاها يعتبر الإنسان مصدرًا اقتصاديًا فقط، أى "مسمار" فى جهاز الصناعة والاستهلاك الكبير.

التهديد الفعلى لعصر ما بعد الحداثة لا يأتى من محتواها بقدر ما يأتى من قالبها. ينفى ممثلو عصر ما بعد الحداثة الجزء الأكبر مما نفهمه عادة بالنظرية السياسية، وذلك من خلال التنازل عن الخطاب السردى العظيم. بودليار وغيره من ممثلو عصر ما بعد الحداثة لا يعرضون سردًا عظيمًا. إنما مقتطفات الأفكار التى كثيرا ما تناقض بعضها. عصر ما بعد الحداثة له أثر قوى على الفن والعمارة والفلسفة وعلم الاجتماع. فعصر ما بعد الحداثة يقتضى على الأقل التنازل عن العديد إن لم يكن عن كامل ما تم اكتسابه أثناء عدة قرون ماضية.

يتسم عصر ما بعد الحداثة اليوم بخصوبة، حيث يعرف ممثلوه العالم على العديد من الأفكار المهمة والشائقة حقا. يجب ألا نتجاهل هذه الأفكار، حيث بإمكانها أن توجه تطوير الفكر فى اتجاه جديد وربما اتجاه واعد.

وعلى خلاف الحداثة المحددة من حيث الجودة بشكل كافى، يكاد مصطلح ما بعد الحداثة أن يصبح مصطلحًا بدون تعريف ومتعلقا بتكوين دول الأمم والديمقراطية البرلمانية والتطوير الصناعى. وكقاعدة يتم تعريف ما بعد الحداثة بالنفى. وهكذا، فإن أحد العلماء النظريين المنتمين إلى ما بعد الحداثة ج.ف. ليوتار يعرفه بالطريقة الآتية: "أقطاب الجذب السابقة التى خلقتها الدول القومية والأحزاب والمهن والمؤسسات والتقاليد التاريخية تفقد جاذبيتها/.../ تصبح التسوية بأسماء عظيمة وأبطال التاريخ المعاصر أصعب فأصعب". لا يوجد هدف

مشترك. ولذلك، فإن كل إنسان متفرد مع نفسه، ويعرف كل إنسان آن هذا قليل"[١١٢]. أما ما بعد الحداثة الأكثر شيوعًا فتقتضى التنوع والفسيفساء وتعايش لقطات الثقافة المتنافرة، وذلك من ناحية القيم والتنظيم والتكنولوجيا. لقد حل حوار الثقافات والحضارات غير المنظم والمتعدد الأطراف وغير الناجح لهذا السبب حتى الآن محل "السرد" ونصوص الحداثة، أى ديوان واستيعاب تدريجى ومنظم للقيم والأصول الحضارية والقومية والاجتماعية.

"فى ما بعد الحداثة الطريقة الوحيدة تقريبًا لوجود الثقافة القومية هى محاولة إدراك ما يحدث فى أقسام أخرى من مركبنا المشترك" كم يوضح الباحث الروسى د. دراجونسكى[١١٣]. لذلك، فإن حالة الانفصال والفراغ الثقافى تجبر على الحوار وتكوين لغة جديدة حتى إذا كانت غير واضحة وغير محددة. فذلك أفضل من صمت العنف بين الثقافات وعدم التفاهم المتبادل والصمم النظرى.

---

(١١٢) ليوتار، ج.ف. حالة ما بعد الحداثة. م.. ١٩٩٨ .ص. ٤٣، ٤٤ .

(١١٣) دراجونسكى، دينيس. الخلف الملون. الطرق الإعلامية لما بعد الحداثة / كوسموبوليس. شتاء ٢٠٠٦/٢٠٠٧ . رقم ٢ (١٦). ص٩.

الفصل السادس

أسطورة التميز الأوروبى

"المعجزة الأوروبية" والركود الآسيوى؟

السؤال الذى يهتم به العديد من المؤرخين والمفكرين السياسيين على مدار عدة أجيال أخيرة يمكن طرحه بالطريقة الآتية: "لماذا أوروبا تحديداً؟ ولماذا دخلت المنطقة الصغيرة نسبيًا من حيث المساحة فى الجزء الغربى من أوراسيا المسرح العالمى فى القرن السادس عشر، وتحولت فى نهاية القرن التاسع عشر إلى قوة سائدة فى جميع أنحاء العالم تقريبا؟"

حتى فترة قريبة كان هناك فى الدوائر الأكاديمية ردان أساسيان على هذا السؤال:

١ ـ كان هناك فى ماضى أوروبا شئ فريد حدد الوثبة فى تطور الاقتصاد وزيادة القوة. وكان هذا الشئ الخاص يحدد على أنه المصلحة العامة الشاملة للعقل والحرية والفردية التى يجب نشرها بين البشرية كلها. ومن أشهر أعمال هذه المدرسة كتاب "ثروة وضنك الأمم: لماذا البعض غنى إلى هذه الدرجة والبعض الآخر فقير إلى هذه الدرجة" لدافيد لانديس[١١٤].

٢ ـ وتتلخص الإجابة الثانية فى أن ماضى أوروبا لم يكن فيه شئ خاص حتى عام ١٥٠٠ تقريبًا وعلى الأرجح حتى عام ١٨٠٠ ولم تكن سيادتها فى القرن التاسع عشر ترتبط بصفات استثنائية ما للأوروبيين، بل يرجع إلى حسن

---

(١١٤) Landes, David The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some Are So Pure? NY 1998.

الحظ حيث تمكن الأوروبيون من نقل ثروات العالم الجديد التى لا حصر لها إلى قارتهم، وكذلك نقلوا فيما بعد ثروات أجزاء آخرى من الأرض نظرا لسيادة استعمارية كانت تتمثل فى استغلال وسرقة الجزء الأكبر من الكرة الأرضية. تعتبر مجموعة العلماء المشتركين فى وجهة نظر هذه أن تاريخ الألفية الأخيرة شهد عهد سيادة ثقافة واقتصاد آسيا والصين على وجه الخصوص. و"انفجار" القوة الأوروبية لم يحدث إلا أثناء المائتين وخمسين عامًا الأخيرة. ومن أكثر الأعمال التى تعد نموذجا لهذه النظرية كتاب "تغيير الاتجاه: الاقتصاد العالمى فى قرن آسيا" لأندرى جاندر فرانك (لعب بالكلمات: تعنى كلمة Orient بالإنجليزية "الشرق"[١١٥]).

فى الآونة الأخيرة تصبح نظريات العالم والسياسة والعالم والتاريخ أقل استقطابا مقارنة بسابقاتها، ولا تتميز محاولات من هذا النوع بشئ جديد، ولقد طرح مارشال هوجسون[١١٦] مشاكل متشابهة لأول مرة فى بداية التسعينيات، غير أن الاهتمام بمثل هذه الأبحاث شهد زيادة ملحوظة فى السنوات الأخيرة، وينظر ممثلو هذه "المدرسة" إلى الألفيات الماضية على ضوء تفاعلات وتأثيرات متبادلة بين أجزاء مختلفة من الكوكب اشتركت فى تنمية البشرية بأكملها، وكانت مصادر التنمية متنوعة وكان لها تأثير على المستوى العالمى[١١٧]، ولقد أبدوا أيضا اهتماما كبيرًا بمشكلات التنمية واضعين فى الاعتبار - إلى حد كبير - التأثير والمقارنة وليس مشاكل الهيمنة والسيادة. من الواضح أن نظريتهم تتناسب إلى حد أكبر مع عهد العولمة مقارنة بطريقة التفكير لمثلى وجهتى النظر التى تتناسب أكثر مع فترة "الحرب الباردة". الفيلسوف الإنجليزى كارل بوبير على حق على ما يبدو فى

---

(١١٥) Frank, Andre Gunder. ReOrient Global Economy in the Asian Age. Berkeley: University of California Press. 1990.

(١١٦) Hoddgson, Marshall. Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History. Cambridge: Edmund Burke. 1998.

(١١٧) أنظر على سبيا المثال: Bin Wong R. China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience. Ithaca 1997; Pomeranx, Kenneth The great Divergence Europe, China, and the Making of the Modern World Economy. Princeton Princeton University Press. 2000

إدعائه أن "... جميع الأوصاف العلمية للوقائع محدودة إلى حد كبير وترجع إلى النظريات، والطريقة الأفضل لوصف هذه الحالة هى مقارنة العلم بجهاز تسليط الضوء... ما يعرضه جهاز تسليط الضوء يرجع إلى موقعه واتجاهه وسطوعه ولونه إلخ، رغم أن ما نراه يرجع أيضا إلى حد كبير إلى الأشياء التى يقوم بإلقاء الضوء عليها. وبنفس هذه الطريقة يرجع الوصف العلمى إلى حد كبير إلى وجهة نظرنا واهتماماتنا التى تتعلق عادة بالنظرية أو الرأى الذى نريد مراجعتهما، ولكنه يرجع أيضا إلى الوقائع موضوع الوصف، ويمكن عرض النظرية أو الرأى على أنه بلورة لوجهة نظر ما"(١١٨).

نمت فكرة "التميز الأوروبى" من تقليد تحليل "الحضارة الغربية" الخاصة وشهدت انتشارا كبيرا فى الدوائر الأكاديمية ابتداء من عشرينيات من القرن العشرين.

وفى الوقت نفسه تقريبًا بدأ انتقاد هذه النظرية، غير أنه لم يصل إلى ذروته إلا فى الستينيات. فى كلتى النظريتين كانت الموضوعات الأساسية هى مشكلة ظهور قيم "غربية" خاصة وكذلك هيمنة أوروبا على العالم. لماذا استطاعت أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية فيما بعد أن تتقدم إلى الأمام؟ هل كان هناك صفات خاصة لدى أوروبا لعبت دورًا حاسمًا فى قابليتها للرأسمالية؟ لماذا تأخرت الهند والصين والعالم العربى بعض الشئ؟ ومتى بالتحديد حصلت أوروبا على ثقل فى النظام الرأسمالى العالمى؟ وإلى متى سيستمر ذلك؟ وفى الوقت نفسه هل يمكن القول إن الصين كانت مهيمنة على مدار الجزء الأكبر من الألفية الماضية؟ أسهمت أسئلة من هذا النوع بصفتها الأكثر إثارة للجدل فى المواجهة بين "الغرب" و"الشرق".

هكذا اقترينا إلى إثبات انتصار "الغرب" وما فعله فى الواقع الفيلسوف الأمريكى فرينسيس فوكاياما أنه قام بعرضه على أنه البديل الوحيد للتنظيم

---

(١١٨) بوبير، كارل. المجتمع المفتوح وأعداؤه. موسكو: المبادرة الثقافية. ١٩٩٢، مجلد ٢، صفحة ٣٠٠، ٣٠١.

الإنسانى فى عصر التصنيع وتنمية الاتصالات بصفتهما الاجتماع بين اقتصاد السوق والحكومة المحدودة الديمقراطية التى تتسم بالتعددية، ويجب الاعتراف بأن حتى المفكرين الأكثر عمقا فى الفكر لم يستطعوا تجنب "التميز الأوروبى" الشامل، فعلى سبيل المثال فإن عالم الاجتماع الإنجليزى الثاقب الفكر مثل أنتونى جيدنس يصف الحداثة بأنها تحرر الاستقبال التلقائى للمعرفة أثناء تنفيذ "المشروع الغربى" ذو الطابع العولمى بداخله والذى يجب تأييده بالطبع(١١٩).

وهكذا فإن المركزية الأوروبية (Euro centrism) هى ممارسة واعية أو غير واعية تركز على المصالح والثقافة والقيم الأوروبية (أو حتى الغربية بشكل أوسع) على حساب التقليل من شأن الثقافات الأخرى جميعها، ولا يجوز القول إن هذه الرؤية كانت غير عادية. كان انقسام (Dichotomy) "الحضارة/البربرية" يظهر مرات عديدة فى مناطق مختلفة من العالم على مدار تاريخ البشرية بأكمله، وكادت فى جميع الحالات أن تكون متعلقة بأنواع مختلفة من المركزية: "المركزية الهيلينستية" و"المركزية الرومانية" و"المركزية الإسلامية" و"المركزية الصينية" و"المركزية الأمريكية"، والعديد من الآخرين كانوا يحددون أنفسهم على أنهم مركز الحضارة والباقين على أنهم برابرة. وتختلف "المركزية الأوروبية" عن أنواع أخرى من "المركزية" فى أنه على مدار القرنين الأخيرين تقريبًا كانت تمثل مركز القوة الذى كان الأوروبيون يحاولون إعطاء صورة شرعية له، وتوسيع وتأييد هذا المركز وكذلك فى أنهم كانوا تقريبا يحكمون العالم فى الذاكرة التاريخية لعدة أجيال سابقة.

وهكذا، فإن المركزية الأوروبية هى المركزية القومية التى اكتسبت معنى خاص نظرًا لهيكل القوة فى العالم فى الماضى والحاضر، ومظاهر المركزية الأوروبية القومية متنوعة، وكثيرًا ما يتم قبولها كالأمر الواقع الذى لا يحتاج إلى إثباتات ومثال على ذلك:

---

(١١٩) Giddens, Anthony. The Consequences of Modernity. Stanford· University of California press. 1990. p. 175.

نظرية "المعجزة الأوروبية" التى تعلل وصول أوروبا إلى الوضع الاقتصادى والسياسى الحالى رغم أنه يجب الاعتراف بأن التغييرات الاقتصادية والثقافية فى أوروبا فى العهد التالى للنهضة لعبت ـ بالطبع ـ دورًا حاسمًا فى تكوين العالم الحديث؛

تستخدم الخرائط الجغرافية على مدار التاريخ المعروف بأكمله ويقع الجزء الشمالى الشرقى من أوروبا (عادة بريطانيا) فى وسط مثل هذه الخريطة. تؤيد هذه النظرية بتحديد الخط الطولى الأساسى الذى يمر بجرينييش فى لندن. من المعترف به عالميا اليوم أن خط جرينييش هو الخط الذى يحدد درجة صفر. وبمعنى جغرافى وعلى وجه الخصوص فى فن رسم الخرائط الجغرافية فى جميع أماكن العالم الكائنة خارج هذا الخط الطولى تنتمى إما إلى الشرق إما إلى الغرب، وهكذا، فإنه عبارة عن الحد الفاصل بين نصف الكرة الأرضية الشرقى والغربى. وفى مثل هذه الخريطة تصبح أوروبا تحديدا وليست أية قارة أخرى (على سبيل المثال أستراليا) فى وسط العالم؛

الأسماء الجغرافية تكريما للرحالة الأوروبيين وتكون موجودة فى جميع أنحاء العالم وفقا للنظرة الأوروبية. وهكذا فإن الشرق الأوسط هو بلاد كائنة قريبا نسبيًا من أوروبا. والشرق الأدنى بعيد عن أوروبا وعادة المقصود بكلمة الغرب أوروبا الغربية؛

كثيرًا ما تحتوى كتب تعليم التاريخ على المواد الخاصة بأوروبا والولايات المتحدة فقط وتكتفى بذكر سريع للأحداث فى آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. وكأن هذه المناطق لم يكن لها حضور فى التاريخ حتى وأن تعرضت للاستعمارات الأوروبية؛

يتم تدريس تاريخ العلم والتقنيات ابتداء من اليونانيين القدماء، ثم يتم الانتقال إلى روما حيث يتوقف عند القرون الوسطى وثم يواصل من النهضة والثورة الصناعية، وتذكر بصورة عابرة إنجازات العلماء الصينيين والمصريين

القدماء والهنود والمسلمين، أما اكتشاف فكرة عناصر الطبيعة ـ على سبيل المثال ـ فينسب دائما تقريبا إلى اليونانيين على الرغم من وجود نظرية شبيهة قبل ذلك عند الصينيين.

يتم أيضا النظر فى تاريخ الرياضيات بطريقة مركزة على أوروبا حيث لا تضع فى الاعتبار مساهمات كبرى فى تطورها فى أجزاء أخرى من العالم وبخاصة فى الهند والصين والبلاد الإسلامية. أو يستخدم العالم كله على سبيل المثال "الأرقام العربية" حتى دون أن يذكر ذلك؛

تشمل دورات جامعية لتاريخ الفكر السياسى والاجتماعى والفلسفى أرسطو وفوما أكفينسكى وكانت وماركس، ولكنها تتجاهل ـ فى أغلب الأحيان ـ كونفتسيوس وبوذا وابن سينا ومفكرين شرقيين آخرين؛

يمكن القول إن نبذة عن تاريخ القرن الثامن عشر تشتمل ذكر تواريخ مختلفة وأحداث وشخصيات سياسية من العديد من بلدان أوروبا بالإضافة إلى ذكر سريع فقط لغزو الصين وإمبراطورية مونغولية فى الهند أو العصر المسيحى الحبشى. وذلك رغم أن أكثر من نصف سكان الأرض عاشوا فى آسيا على مدار التاريخ.

وكما ورد أعلاه يتم تدريس تاريخ العلم والتقنيات فى العديد من النظم التعليمية الغربية ابتداء من اليونانيين القدماء، على الرغم من أن الأدب اليونانى الكلاسيكى كون إطارا وأسس بالفعل المناخ الاجتماعى والسياسى والفكرى فى أوروبا الحديثة، وتوجد شواهد عديدة على أن العديد من الأكاديميات اليونانية ـ إن لم يكن معظمها ـ كان يعانى من المركزية الهيلينستية، وكان يتم تجاهل وعدم تدريس الفلسفة والتأريخ والنظرية السياسية للمجتمعات الأكثر تعليمًا التى قامت بأبحاث تناقض اكتشافات المدارس اليونانية الشهيرة، وفى حالات أسوأ من ذلك كان ينظر إليها على أنها كاذبة أو خاطئة حتى أن قام اليونانيون أنفسهم بالاكتشاف نفسه، ولقد كتب عن ذلك ـ على وجه الخصوص ـ المفكر اليهودى يوسف فلافى الذى عاش فى الإسكندرية فى القرن الأول بعد الميلاد.

وبعد مرور قرون لم تتم تغييرات كثيرة فى المناخ الآكاديمى. ومع ذلك فمن المعروف آنه عند نهاية القرون الأوروبية المظلمة(١٢٠) اضطر العلماء آن يلجئوا إلى الثقافات العربية والفارسية وإلى الثقافة الآسيوية بشكل آوسع للاحتفاظ بالتراث اليونانى وتقدم العلم والتقنيات. وحدد ذلك إلى حد كبير طابع النهضة الأوروبية التى أصبح فيما بعد ينظر إليها على أنها عودة كاملة إلى الفكر الهلنستى الكلاسيكى وكذلك إلى تحيزاته. غير أن الفكر الهلنستى الكلاسيكى فقد إلى حد كبير فى أوروبا ولكن تم الاحتفاظ به فى الشرق مما أضاف إليه حتما بعض الألحان الشرقية عند عودته إلى أوروبا.

إن اقتراحات التميز الأوروبى تتضح بجلاء ابتداء من نشوء الاستعمار الأوروبى الذى تطور ببطء ابتداء من القرن السادس عشر وتعززت مواقفه فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ووصل إلى ذروته فى القرن التاسع عشر، ولقد أصبحت كل من بريطانيا وفرنسا وهولندا وكل بلد بطريقته الخاصة من رواد دول القرن السابع عشر. وكانت هذه الدول تترأس عملية التحديث فى مرحلته المبكرة" كما أشار إلى ذلك ت. بارسونس(١٢١).

بدأ الاحتقار تجاه "الشرق" يحل تدريجيا محل الإعجاب به، وإذا كان ديكارت وفولتير وآدم سميث يرون الشرق مصدرًا للوحى إلى حد كبير، فإن تقدير مونتيسكيى له كان سلبيًا. وذلك رغم أن مونتيسكيى حاول تجميع الأجزاء المنفصلة من الأفكار المتقدمة والابتكارات فى موديلات مختلفة للدول ابتداء من الوثائق القديمة من الصين والعالم العربى وحتى بريطانيا المعاصرة له. وهو

(١٢٠) القرون المظلمة هى فترة التاريخ الأوروبى التى يعتبر عام ٤٧٦ بعد الميلاد بداية لها. تؤرخ بعض المدارس التاريخية نهايته بعام ١٠٠٠ والبعض الآخر ببداية عصر النهضة. ومع ذلك لا يجب الاعتبار أن التطور توقف فى هذا العصر. تعترف جميع المدارس المهمة بأن أسس العالم المعاصر تم وضعها فى القرون الوسطى بالتحديد. وذلك لبتداء من نظام القضاء وحتى الدولة المتعددة القوميات، ومن التكتولوجيات إلى الحب الرومانسى بخلاف اقتصاد السوق، مما ظهر أولا فى زمن القرون الوسطى (رغم أنه يجب بالطبع ألا أن نقلل من شأن تراث الإمبراطورية الرومانية).

(١٢١) بارسونس ت. منظومة المجتمعات المعاصرة. م. ١٩٩٧، ص ٧٧.

تحديدا كما يعتبر فى العلم الحديث وضع حجر الأساس للتقليد الحزين لسوء تقدير مساهمة "الشرق" فى تنمية النظام الاجتماعى للعالم.

غير أن التحول الرئيسى للرأى العام حدث فى فترة الثورة الصناعية والغزوات الاستعمارية أى ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، وذلك وإلى حد كبير بفضل مفكرين مثل هيجل وكذلك خلفائه من أنصار روح الأممية مثل ماركس، وحتى ذلك الحين حصلت النظريات البدائية عن فضل الغرب على إثباتات ذات شأن من قبل هيجل الذى ألف النظرية "الكلية" للتاريخ، وكانت فى الواقع تاريخا أوروبيا ينظر فيه إلى باقى العلم على أنه مفعول وليس فاعل للعملية التاريخية، وبالنسبة إلى هيجل كانت آسيا وإفريقيا "ثابتتين ومهيمنتين وقليلتى الأهمية للتاريخ العالمى" كما كتب إدوارد سعيد(١٢٢).

طبق هيجل هذا المنطق أيضا على وجه الخصوص فيما يتعلق بالهند حيث كان ينظر إلى الاستعمار البريطانى للهند على أنه مرحلة من "تطور" لا يمكن تجنبها، ويتضح عند قراءة لهيجل أن الأسس التى اتخذها لمثل هذه الاستنتاجات هى إدعاء مشكوك فيه يتلخص فى أن الهند لم يكن لها تاريخ له رغم أن التاريخ الهندى حافل بالأحداث والابتكارات والإنجازات وبالطبع عدم الدقة فى التفاصيل كما هو الأمر فى أوروبا. وهناك شئ آخر أن فى حالة الاعتراف بقيمة الحضارة الهندية فإنه من الصعب جدا أن تبرر استعباد الاستعمار البريطانى للهند، ولقد تركت أراء هيجل فى التاريخ العالمى أثرًا كبيرًا ترسيخ أفكار ماركس والتأريخ الإنسانى بصفة عامة.

بالنسبة لكارل ماركس فإن وجود أوروبا فى وسط العالم لفهم التاريخ العالمى لم يكن يعنى تميزا أوروبيا عميقا، غير أنه وضح فى العديد من المرات أن أوروبا كونت نموذجا للعالم أجمع. كان ماركس يصف باقى العالم على أنه متوقف على "طريقة التصنيع الآسيوية"، وكان يعتبر على سبيل المثال أن الهند وجدت نفسها

Said, Edward. Culture and Imperialism. NY. Vintage Books 1993. p. 168. (١٢٢)

فى وضع دولة راكدة خارجة عن التاريخ، حيث الحكام المستبدين الشرقيين يمارسون السلطة المطلقة عند حكمهم للأرياف المبنية على مبدأ الطائفية التى لا تتغير، ومهما كان الأمر فالمركزية الأوروبية المطلة إزاء "الشرق" أدت إلى انقلاب تام لمواقف إزاء "الشرق". المفكرون الكبار مثل هيجل وماركس يقفون تحديدا عند جذور التقليد فى العلوم الإنسانية والاجتماعية حيث تتم المقابلة بين "نحن" المتقدمين و"هم" التقليديين، ومازال ذلك موجوداً حتى أيامنا هذه.

وفى الواقع فقد كان الطابع المتقدم للثقافة الأوروبية يتناقض فى العديد من الحالات مع الصيد وتربية المواشى والمجتمعات الرحالة المربية للمواشى فى المناطق النائية من العالم التى اكتشفها الأوروبيون فى كل من أمريكا الشمالية والجنوبية والجزء الأكبر من إفريقيا ومنطقة المحيط الهادئ وأستراليا بصفة خاصة. غير أن من المهم الإشارة إلى أن مثل هذه المواقف سرعان ما انتشر تطبيقها على حضارات أصعب من ذلك مثل العالم الإسلامى والهند والصين واليابان التى أصبح ينظر إليها وقتئذ على أنها متخلفة مقارنة بأوروبا، وكثيرا ماتم وصفها منذ ذلك الحين بأنها راكدة ولا تتحرك.

لقد أصبح تاريخ أوروبا قياساً لباقى العالم بالنسبة إلى العديد من المؤلفين الأوروبيين، وكان يتم تحديد الثقافات الأخرى على أنها وصلت إلى مرحلة تطور قد مرت أوروبا بها سابقا وهى تتمثل فى الصيد والتجميع البدائيين والزراعة والحضارة المبكرة والنظام الإقطاعى، وأخيرا المرحلة الأكثر تطوراً وهى الرأسمالية الليبرالية المعاصرة، لأن أوروبا فقط استطاعت الوصول إلى مرحلة أخيرة، ولذلك كان ينظر إلى أوروبا على أنها المسئولة الوحيدة عن الإنجازات العلمية والتقنية والثقافية التى تكون العالم المعاصر. بالإضافة إلى ذلك فإن النماذج العلمية لفهم العالم - كما يعتبر - حلت محل التقديرات الدينية والمضاربة فى أوروبا تحديداً.

وهكذا، فإن فلسفة العلم لم تحتفظ بالمناعة ضد المركزية الأوروبية، لأن أحكام الثورة العلمية ذات نفسها فى أوروبا فى القرن السابع عشر التى تترجم

على أنها أساس للثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر، كانت فى الواقع تتجاهل الانجازات العلمية فى أنحاء أخرى من العالم، ومازال السؤال عن الدرجة التى يمكن اعتبار العلم بها "أوروبيا" مثيرا للجدل حتى الآن، نذكر فقط الأعمال التاريخية الأكثر شهرة فى هذا السياق وهى: "التاريخ العالمى" لليوبولد فون رانكى (١٧٩٥- ١٨٨٦) و"البحث فى التاريخ" لأرنولد توينبى (١٨٨٩-١٩٧٥) المكون من ١٢ مجلدا الذى وصف فيه تنمية وتراجع اثنتا عشر حضارة و"توقف تنمية" خمس حضارات أخرى، وكذلك كتاب "صعود الغرب" لويليام ماكنيل الذى نشر لأول مرة فى عام ١٩٦٣(١٢٣)، كما قام عالم الاجتماع الفرنسى إيميل دوركهايم بالمقابلة لأول مرة بين القوالب "التنظيمية" و"الميكانيكية" للتنظيم الاجتماعى، وألقى عالم الاجتماع الألمانى فرديناند تينيس الضوء على مدى طبيعية الانتقال من المجتمع التقليدى إلى المجتمع المعاصر عن طريق المقابلة بين العشائر والمجتمع، وفى بداية القرن العشرين كان ماكس فيبير ينظر إلى المنطقية الأوروبية على أنها عنصر ضرورى لنجاح الغرب ("أخلاق بروتستنتية وروح الرأسمالية" ـ ١٩٠٤-١٩٠٥). ووفقا لهذه البديهية فأن أوروبا لديها مواصفات داخلية استثنائية سمحت لها بالتفوق على باقى الحضارات من حيث المنطقية، وبفضل فيبير إلى حد كبير ولايزال هذا الرأى القابل للبديهية الأوروبية (الموجهة لباقى العالم) سائدًا ليس فى أوروبا والولايات المتحدة فحسب، بل فى الدوائر الفكرية فى مناطق أخرى أيضا.

وفى نهاية القرن التاسع عشر تم اتحاد بين نظرية الإنجازات الأوروبية ونظرية التفوق العنصرى، وشهد انتشارًا واسعًا مما أعطى صورة قانونية للعبودية وقوالب أخرى من الاستغلال السياسى والاقتصادى. وتم استخدامها أكثر من مرة لتبرير الإبادة الجماعية. بالإضافة إلى ذلك اصطحب تكوين المستوطنات ونقاط متقدمة والإدارات الاستعمارية فترة الاستعمار فى أمريكا وأستراليا وإفريقيا

(١٢٣) Toynbee A. A Study of History London: Oxford University Press. 1961 (1934); McNeill. W. The Rise of the West A History of Human Community. Chicago: Chicago University Press 1963

وآسيا. ونتيجة لذلك فإن عددًا كبيرًا من السكان (الأغلبية فى العديد من الحالات) فى آمريكا وأستراليا ونيوزيلنده يرى أصوله فى آوروبا، ولهذا السبب يتم تدريس التاريخ المركز على أوروبا فى هذه البلاد، وتربية السكان لاتزال تتم وفقًا لروح ما يمكن تسميته بالتقليد الآوروبى الغربى.

ووفقا للرأى السائد وسط علماء نظريين أوروبيين فإن التقليد الأوروبى ليس تقليدا من دون غيره، إذ تقترح الهوية الذاتية الأوروبية من خلال إنجازاتها الواضحة فى الفلسفة والمنهجية بصفتها مهمتها العامة. وهكذا فإن الفيلسوف الألمانى مؤسس علم الظواهر إدموند هيسرل كان يزعم: "أوروبا فقط يمكنها أن توفر أطر المعنى والفهم العام للتقاليد الأخرى، يجب عليهم اتخاذ طابعًا أوروبيًا، بينما نحن (إذا كنا نفهم أنفسنا بطريقة صحيحة) لن نستطيع أن نتحد أبدًا على سبيل المثال. اتخاذ جميع الأجزاء الأجنبية من البشرية للطابع الأوروبى هو مصير البشرية"(١٢٤). ظهر هناك تفسير خاص مركزه أوروبا، لمشكلة التأثير المتبادل بين الثقافات القومية عندما لا تقلد بلدان مختلفة آداب جيرانها فحسب، بل أيضا الابتكارات التقنية والنماذج الاقتصادية والنظم السياسية والآليات الاجتماعية والنماذج الثقافية وغيرها، ولا يفصل "سور الصين العظيم" بين الثقافات بما فيها الثقافات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. إذا كانت هناك تغييرات تحدث فى أحد أجزاء العالم والجيران المقربين أو المبتعدين يعتبرونها جذابة بالنسبة إليهم، فستحدث عملية الاستعارة بشكل من الأشكال، حينما تبدأ حركة فى "الركن الشمالى الغربى" من أوروبا (كما قال تالكوت بارسونس) تحول المجتمع التقليدى إلى المجتمع المعاصر، فإن ستنقل دفعة هذه الحركة إلى مناطق أخرى.

كانت نظريات التحديث التى أسهم فيها علماء الاقتصاد بصورة أكبر سائدة فى علم الاجتماع فى الفترة بين الحرب. كان علماء الاقتصاد يقومون بمقابلة بين التحديث الغربى وثقافات أخرى و"تقليدية محلية". هكذا، عالم الاقتصاد

(١٢٤) Malhtora, Rajiv. Eurocentrism of Hegel, Marx, Monier Williams, Husserl. // The Infinity foundation. 2001

الأمريكى الشهير والت روستو هو من أكثر مؤيدى نظرية التحديث نشاطا. فوصف الطريق المركز على أوروبا من المجتمع التقليدى إلى ما بعد الصناعى فى كتابه "مراحل النمو الاقتصادى" (١٩٥٩)، وفى فترة "الحرب الباردة" فإن تالكوت بارسونس الذى أسهم فى زيادة شعبية فيبير فى الولايات المتحدة وضح الاختلاف بين القوالب الاجتماعية الغربية "عامة" والقوالب الاجتماعية "الفردية" لثقافات أخرى، وقام الأنثروبولوجى روبرت ريدفيلد بالمقابلة وحدد الانتقال من "الشعب" التقليدى إلى المجتمع العمرانى المعاصر على أنه ترانزيت، وكذلك اكتشف إمكانية المعايشة بين الحضارات "المنخفضة" و"العالية"، ويجب الإشارة إلى أن الجانب الإيجابى ينسب دائما إلى أوروبا والسلبى إلى الآخرين، وحاول دافيد لانديس مؤخرا فى نهاية عام ١٩٩٨ فى كتابه "ثروة وفقر الأمم" أن يقنع القراء بتميز الثقافة الأوروبية"(١٢٥). لنقف عند براهين العلماء المعاصرين المركزين على أوروبا بشئ من التفصيل.

وهكذا، فإن دافيد لانديس المذكور يدعى أن "الحضارة الغربية ونشرها""(١٢٦) كانا عاملا أساسيًا للتقدم أثناء الألفية الأخيرة. والسبب فى ذلك حسب رأيه أن الأوروبيين تحديدًا "اكتشفوا" التطور الاقتصادى النظامى بالرغم من الارتباط المباشر بين ذلك، وظهور تقنيات وتكنولوجيا جديدة، ويشير لانديس إلى ثلاثة مظاهر غير مادية وفريدة للثقافة الأوروبية التى حددت قابلية أوروبا للنمو الاقتصادى:

أولاً، هو ما يعطى معنى كبيرا لتطور العلم باعتباره منهجا مستقلا للبحث الفكرى الذى استطاع أن يتحرر من القيود الاجتماعية التى يفرضها الدين المنظم، وكذلك من القيود السياسية للسلطة المركزية. وعلى الرغم من تنوع لغات وشعوب أوروبا الذى لعب فى رأيه دورًا كبيرًا فى الانطلاق إلى أطلنتيكا فى

---

(١٢٥) Landes, David. The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some Are So Pure? NY. 1998.

(١٢٦) Landes Op. cit. P. 513.

القرنين الخامس عشر والسادس عشر، كان الأوروبيون يستعملون وسيلة اتصال موحدة وهى اللغة اللاتينية، كما سمح الاجتماع بين العام والخاص بتكوين الخطاب الحر الذى كان فى إطاره ممكنا دراسة البيئة وتوصيل النتائج إلى باقى الأوروبيين، وعلى الرغم من عدم وجود مركز سياسى موحد لأوروبا، فلقد لعب اختراع آلة الطباعة دورا حاسما فى ذلك.

ثانيا، وسع لانديس إدعاء ماكس فيبير عن قيمة العمل والمبادرة والاستثمار، غير أنه خلافا لفيبير، لم يعط معنى كبيرا للمنطق، ومن وجهة نظر لانديس فقد كان هناك معنى "للعمل والمحافظة والأمانة والصبر والإصرار"(١٢٧)، والطريق الوحيد إلى النجاح الاقتصادى سواء للأفراد أو البلاد هو العمل بمجهود والقدرة على أن تصرف أقل مما ترزق، واستثمار الباقى فى الصناعة. هذه هى الإجابة الأساسية على السؤال: لماذا توجد بعض البلدان الغنية اليوم إلى هذا الحد والبعض الآخير الفقير إلى هذا الحد؟ ووفقا لأسباب تاريخية وليس لأسباب عنصرية أو وراثية أو مميزات عقلية خاصة، انطلق الأوروبيون فى هذا الطريق، وهذه هى تحديدا جذور إزدهارهم، ونضع فى الاعتبار أنه على خلاف باقى الباحثين فى "المدرسة" نفسها(١٢٨) لم يذكر لانديس الملكية الخاصة.

ثالثا وأخيرا، وهو أهم شئ، فإن الأوروبيين لديهم قابلية للتعلم وتطبيق المعارف الجديدة حسب رأى لانديس، وهكذا استخدموا الخبرة الصينية والإسلامية فى تصنيع البارود، وكان ذلك يميزهم عن البلدان التى كانت تقاوم بشكل نظامى المعلومات القادمة من ثقافات أخرى مما كان شائعًا، كما يعتبر لانديس، بالنسبة إلى الصين فى القرن الثامن عشر ومجموعة الدول العربية الحديثة على سبيل المثال (إدعاء مثير للجدل ـ م.أ.).

---

(١٢٧) p. 523.

(١٢٨) أنظر على سبيل المثال:

North, Douglas and Robert Thomas The Rise of the Western World: A New Economic History Cambridge University Press 1973

خرج لانديس أيضا بطبيعته الخاصة على مستوى العقل السليم: إذا كانت فئة معينة لديها قوة كافية لإبعاد فئة أخرى والحصول على مصلحة فى ذلك، فستفعل ذلك، كما خرج بنتيجة أن التقدم التقنى الذى استطاع الأوروبيون الوصول إليه على أساس قيم ثقافية خاصة جعل بعض البلدان الأوروبية قوية إلى درجة أنها استطاعت فرض سيادتها على شعوب أخرى بطرق قاسية إلى حد بعيد. أصبح العديد من الشعوب أثناء هذه العملية ضحية للعنف الأوروبى، غير أنها تصرف جزءا كبيرا من طاقتها دون نتائج فى فترة ما بعد الاستعمار. وهى طاقة كانت تستطيع أن توجهها إلى العمل المثمر والاستثمار، ونصيحة لانديس لهذه الشعوب بسيطة للغاية: توقفوا عن النزاعات وابدءوا العمل. وهو يعتبر أن هذا الأمر له أهمية خاصة حيث إنه لا يوجد نجاح دائم، وليست الميزات النسبية ممنوحة إلى الأبد، ولن تكون مصالح التجارة متساوية أبدا، وأخيرًا فإن المجتمعات المختلفة لها رد فعل مختلف لإشارات السوق، ولا يحتفظ ذلك بالأمل للبلاد النامية فحسب، بل ينذر أيضا البلدان الغنية بأن دورها قد يأتى قريبا، ملمحا بذلك إلى احتمال تراجع أوروبا(١٢٩).

لا يكتفى لانديس بذكر العناصر الأساسية لأوروبا الحديثة التى حددت الانتقال إلى الحداثة، بل يشير إلى دور كنيسة القرون الوسطى. شأنه فى ذلك شأن مؤلفين آخرين قبله وبعده، ويتلخص برهان لانديس فى أن قابلية الأوروبيين للنمو الاقتصادى تتعلق بالفكرة القديمة للملكية الخاصة التى استطاعت الكنيسة أن تدافع عنها بالرغم من اعتراضات حكام القرون الوسطى"(١٣٠). فكرة الدور الخاص للكنيسة فى القرون الوسطى لم تكن فريدة على الإطلاق(١٣١). وهكذا

---

(١٢٩) Landes. Op.cit P. 63, 434, 522.

(١٣٠) Landes. Op. cit P. 35-36.

(١٣١) جميع المؤلفين المعاصرين الذين يتناولون دور أوروبا فى تطوير الاقتصاد تقريبا يضطرون أن ينطلقوا من أفكار م. فيبير معترفين بصحة فكرته بشأن دور الأخلاقيات البروتستنتية الخاصة فى قيام وتطور الرأسمالية، مستندين فى الوقت نفسه إلى تعاليمه الخاصة بدور الكنيسة فى قيام الأخلاقيات الاقتصادية الأوروبية بصفة عامة وبشكل أوسع القيم والمؤسسات الأوروبية. =

على سبيل المثال، فإن الباحث الأمريكى دافيد جريس الذى انتقد "السرد العظيم للتاريخ الأوروبى" يثبت فى أعماله أن الحرية مبدآ تجريدى يمكن متابعته على مدار كامل التاريخ الأوروبى، ابتداء من اليونان القديمة حيث استطاعت أولا وقبل كل شئ بفضل الكنيسة أن تحتفظ بها، غير أن العلاقة بين الحرية والكنيسة كانت تتطور ببطء شديد ليست، كأمر أيديولوجى مسلم به "للعالم الكلاسيكى"، بل كمجموعة الممارسات والمؤسسات التى كانت تخدم مصالح السلطة وتوضح

= وهكذا، فإن فيبير كتب أن الفترة المزمنة من العلاقات العدوانية مع العالم أدت فى أغلبية ديانات الإنقاذ إلى تطوير الأخلاقيات المنطقية الداخلية الموجهة إلى القيم الدينية بداخل الجماعة بإعتبارها وسيلة الإنقاذ. لم تسهم الكنيسة فى تطوير الرأسمالية وتكوين المؤسسات الديمقراطية بفضل نفسها بقدر ما أسهمت فى ذلك بالرغم عنها. عند تكوين جماعات لها أسس دينية فقط كان السبب الأول للنزاع هو الوحدة العائلية: "لا شك فى أن الأغلبية الساحقة من الأديان حددت العلاقات الدنيوية. كان من المعترف به أن الناقذ والرسول والقسيس والأخ الدينى عليهم أن يصبحوا أقرب إلى المؤمن من أقاربه أو أعضاء عائلته، وكان يزيد ذلك من جدية وعمق الإدراك بهدف الإنقاذ." هكذا، فإن المسيحية أصبحت تدريجيًا هى الوحيدة من الديانات العظيمة التى استطاعت أن تتغلب على تشتت العائلات والقبائل وادعت الشاملية.

تطورت أخلاقيات التآخى الدينى تدريجيا فى الجماعة الدينية. كانت مبادئ أخلاقية تقليدية مثل "اتحاد الجيران" توظف أولا فى جمعية السكان الريفيين وأعضاء العائلة وخط الإنتاج والمشاركون فى الحملة الحربية والبحارة والصيادين. كان مبدأن بدائيان يعملان هنا وهما: ١ـ ازدواجية الأخلاقيات الخارجية والداخلية. ٢ـ بالنسبة للأخلاقيات الداخلية نسبة سهلة "أعاملك مثلما تعاملنى". الأثر الاقتصادى لهذه المبادئ: مساعدة إخوانية فى حالة المصيبة فى نطاق الأخلاقيات بداخل الجماعة" وفى الوقت نفسه:

"كلما يزيد فضاء الاقتصاد الرأسمالى الحديث، تصبح العلاقة الفكرية بأخلاقيات التآخى المسيحى أكثر استحالة. ويصبح التآخى أكثر فأكثر استحالة كلما يصبح عالم الاقتصاد الرأسمالى أكثر منطقا وبالتالى أقل شخصية". أصبحت المعابد والأديرة مراكز الاقتصاد المنطقى فى كل مكان، بينما رفض الرهبان أنفسهم التمتع بالنعم المادية: "لذلك كانت ديانات الإنقاذ تتابع بدون ثقة تطور القوات الاقتصادية العديمة الشخصية عدوة التآخى الدينى. كان موقفهم إزاء البيزنس يتسم لفترة طويلة بعبارة كاثوليكية "Deo placere non potest" أى ("لا يقبله الله" – باللاتينية). كانوا يخافون من التمسك بالمال والنعم المادية على الرغم من منطقية منهجية الإنقاذ. كان يجب عليهم أن يعيشوا بالتبرعات فقط. ولقد اعتبر البيوريتانيون أن أى نشاط دنيوى هو خدمة لإرادة الله السياسية.

مواقف ديانات الإنقاذ إزاء المجال السياسى فى حياة المجتمع كانت مركبة أيضا.

استقلال الكنيسة فى القرون الوسطى(١٣٢). ويعتبر مؤلف آخر وهو ديباك لال أن الفردية التى يرتبط صعودها أيضا بكنيسة القرون الوسطى هى العنصر الأساسى فى نجاح الغرب الاقتصادى المتواصل(١٣٣).

وينظر مؤلف أمريكى حديث آخر كريج كلوانس إلى المشكلة المذكورة من زاوية مختلفة بعض الشئ. ويشير إلى أن ميل الأوروبيين إلى التفكير الكمى، وكذلك عناصر التقدم المهمة مثل اختراع الخلاعة نتيجة للتعصب لأنماط معينة من الصور، وطابع التغذية والفهم الجديد للثقة الاجتماعية واستعمار ما وراء البحار(١٣٤). ويذكر جاك بارزون عناصر ثقافية أخرى حددت صعود أوروبا أثناء خمسمائة سنة الماضية مثل التجريد والتحليل والتحرر والبدائية والعلمانية والوعى الذاتى والتخصص، وبارزون مقتنع بأن "الناس فى الغرب عرضوا على العالم مجموعة أفكار ومؤسسات لم يتم اكتشافها فى أى مكان سابقا"(١٣٥)، ومن الواضح أن وضع الشخصية فى المجتمع يأتى فى مقدمتها. "الحضارة الأوروبية منذ عصور قديمة تعتمد على عقد اجتماعى معين بين الحاكمين والمحكومين، ونجد هذا العقد الاجتماعى فى إصلاحات صولون وقوانين ليكورج وفى قوانين الجداول الاثنتا عشر فى روما القديمة، وفى أساس توزيع السلطات فى الديمقراطية القديمة وكذلك فى العصر الحديث. وذلك فى نظرية العقد الاجتماعى وفى الممارسة السياسية للديمقراطية الغربية على حد سواء. يمكننا بالطبع أن نجد عناصر مثل هذا العقد الاجتماعى فى حضارات أخرى، ولكنها حصلت على مكانة ثابتة دائمة فى الحضارة الأوروبية فقط"(١٤٢) كما توضح

---

(١٣٢) Gress, David. From Plato to NATO: the Idea of the West and Its Opponents. NY. 1998.

(١٣٣) Lal, Deepak. Unintended Consequences: The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-Run Economic Performance. Cambridge: MIT 1998.

(١٣٤) Clunas. Craig. Modernity Global and Local: Consumption and the Rise of the west ll The American Historical Review. Vol. December 1999. P. 1508-1509.

(١٣٥) Barzun, Jacques. From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Culture Life. NY. 2000. P XY.

(١٣٦) سكورودوموفا ت. ف. الحضارة الأوروبية وقيم إنسانية عامة // قراءات كانت فى : ك.ر.س.و. ٢٠٠٤/٤/٢٢ م. الإنسانية العامة والقومية فى الفلسفة // مؤتمر ك.ر.س.و. العلمى التطبيقى الدولى (٢٧ - ٢٠٠٤/٤/٢٨ م). مادة المحاضرة. تحرير عام إ.إ. إفانوفا. بيشكيك. ٢٠٠٤ .ص. ١٨٥.

ت. ف. سكورودوموفا، وهى تكرر ادعاءات متنوعة، وهذه النظرية شائعة إلى حد كبير بالنسبة إلى الحالة الحديثة للفلسفة. بالإضافة إلى ذلك يشير الباحثون إلى قيم مثل الحرية الشخصية وحرية العمل والسيادة السياسية الخاصة بكل شعب وكذلك حق الأمم فى تقرير المصير وحرية الاختيار الاجتماعى إلخ... وتنتقل هذه الإدعاءات من عمل إلى آخر، وتكون نواة أيديولوجيا التميز الأوروبى الغامض إلى حد كبير.

وحاليا تلخص المركزية الأوروبية شكلها الجديد فى أن الغرب المؤيد لمبادئ التجارة الحرة يحاول أن يعرض أخلاقياته للبشرية كلها، مبشرًا فى الوقت نفسه بأن النموذج الغربى سيؤدى إلى ثروة وإزدهار الشعوب الأكثر فقرا.

ساهمت العلوم الاجتماعية بصورة أساسية فى تكوين المركزية الأوروبية. وكانت تتطور فى خمس دول بشكل أساسى: فرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا والولايات المتحدة، وحتى اليوم وعلى الرغم من الانتشار الواسع للعلوم الاجتماعية فمازالت المجموعة الكبيرة والأكثر نشاطا من علماء الاجتماع هم الأوروبيون. وظهرت العلوم الاجتماعية ردا على المشكلات الأوروبية فى فترة إثبات سيادة أوروبا على العالم، ومن الواضح أنه لم يكن هناك مفر من أن يعكس اختيار الموضوع وطريقة تكوين النظرية والخصائص الأوروبية بشكل أساسى. لذلك قد حصلت العلوم الاجتماعية منذ البداية على طابع مركز على أوروبا وتحتفظ به على مدار تاريخها الأكاديمى، أى منذ لحظة ظهور كليات العلوم الاجتماعية فى الجامعات.

يرصد إمانويل فاليرستاين خمسة مظاهر أساسية لظاهرة المركزية الأوروبية فى العلوم الاجتماعية(١٢٧). الجدير بالذكر أنها كثيرا ما تطابق نفسها مما يمنع فصل واضح ومؤكد بينها للأسباب التالية:

١ ـ التأريخ، ويعلل إثبات السيادة الأوروبية فى العالم المعاصر بإنجازات أوروبية خاصة، ومن الواضح أن الأوروبيين أثناء القرنين الماضيين وجدوا أنفسهم

---

(١٢٧) Wallerstein, Immanuil. Eurocentrism and its Avatars: the Dilemmas of Social Science mailto:Iwaller@binghampton edu.

على قمة العالم. البلدان الأكثر ثروة وقوة حربية كانت تقع فى أوروبا بالتحديد. وهى التى استطاعت اختراع التكنولوجيات الأكثر تقدما، وتعتبر هذه الوقائع غير قابلة للمناقشة. ولم يعبر أحد عن شكه فيها، وذلك تحديدا ما يعلل اختلافها من حيث التأثير ومستوى المعيشة مقارنة بباقى بلدان العالم. كان الأوروبيون يختلفون عن شعوب أخرى فى القيم الابتكارية أولا وقبل كل شئ. وهذا هو تحديدا ما يقصده الباحثون الذين يكتبون عن "المعجزة الأوروبية"(١٣٨) حيث تمت الثورة الصناعية فى أوروبا تحديدا، وهم الذين بادروا بالحداثة والرأسمالية والبيروقراطية والحرية الشخصية. هذا هو الرأى الرسمى على الأقل، غير أنه لا يعلل استطاعة الأوروبيين تحديدًا خلق "عالم شجاع جديد".

تدفع الغريزة العلمية الباحثين إلى سابقيهم وإلى مراحل سابقة لما قبل التاريخ الأوروبى بحثا عن تعليلات لتوضيح سبب الإنجازات الأوروبية.

يعكس تأريخ علم الاجتماع العالمى هذا الإدراك للواقع إلى حد كبير رغم أنه أصبح مثيرًا للتساؤلات فى العقود الأخيرة. يجرى انتقاد الاختراعات الأوروبية فى طريق البحث عن التشويه وعدم الدقة فى صورة التطور الأوروبى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. اختيار سابقى "الانطلاق الأوروبى"(١٣٩) أيضا مثير للجدل. طريق آخر هو مد فترة الدراسة لمدة أطول: من عدة قرون إلى ألفيات، وفى هذا السياق لا تبدو "إنجازات" الفترة من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر كبيرة إلى هذا الحد، ولا يجوز نسب الإنجازات إلى أوروبا فقط، وأخيرا طريقة أخرى وهى الاعتراف بحقيقة الاختراعات غير أن السؤال الذى سوف يصبح جوهر المناقشة: هل يجب اعتبار هذه الإنجازات إيجابية أو سلبية؟

---

(١٣٨) Jones, E.L. The European Miracle: Environment, Economics, and Geopolitics in the History of Europe and asia. Cambridge: Cambridge University Press. 1981.

(١٣٩) هكذا على سبيل المثال يذكر ف. لامبروبولوس فى بحثه القدماء من مذهب الروحانية والفن واليهودية (العقل والأخلاقيات). ـ أنظر:

lambropouloos, Vassilis. The Rise of Eurocentrism: Anatomy f Interpretation. Princeton: Princeton University Press. 2001

ويشير مؤلفون آخرون إلى الرومانيين والفايكنغ والتجار اليهود والعرب والهيلينيستية الأحرار إلخ.

التأريخ من هذا النوع له مفعول تراكمى. وفى لحظة معينة قد يصبح فعالا وتصبح النظرية المعاكسة سائدة، ومن الواضح آننا نقترب إلى تحرك قياسى فى تأريخ الحداثة.

٢ ـ الشاملية.. الشاملية هى وجهة نظر أنه توجد حقائق علمية متساوية المعنى بصرف النظر عن الزمان والمكان. كان الفكر الأوروبى يتميز بإدعاء قوى للشاملية على مدار القرون الخمسة الماضية. حل العلم محل الفلسفة باعتباره نوعًا مرموقًا من المعارف وحاكم الخطاب الاجتماعى. يبنى علم نيوتون على اقتراح أن العالم تحكمه القوانين القهرية فى شكل العمليات المتساوية الخطية، وعند إثباتنا لقوانين مثل المعادلات العامة نحتاج إلى معرفة إضافية لمجموعة ما من الشروط الأصلية، كى تسمح لنا بتنبؤ حالتها فى المستقبل أو الماضى.

من الواضح أن علم الاجتماع الأوروبى كان شامليًا، لأنه يصر على أن ما كان يحدث فى أوروبا فى الفترة من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر كان نموذجا محتملا فى كل مكان، إما لأنها كانت إنجازًا للتقدم الإنسانى الذى من المستحيل عودته إلى الوراء، وإما لأنها كانت تمثل إشباع الاحتياجات الأساسية للإنسان عن طريق إزالة المعوقات الصناعية لتحقيقها. ليس ما نراه اليوم فى أوروبا جيدا فحسب، بل يعكس مستقبل الأماكن الأخرى على الأرض.

تعرضت مثل هذه النظريات للهجوم بناء على أن أوضاعًا معينة فى أزمنة معينة لا تناسب النماذج على الطبيعة. كان هناك دائما علماء يدعون أن التعميم الشاملى أمر مستحيل، وأصبح النقد من هذا النوع له شكل نظامى أثناء العقود الثلاثة الماضية. ويدعى أن هذه النظريات الشاملية ليست شاملية على الإطلاق، بل عبارة عن عرض للنماذج الغربية التاريخية التى تدعى فقط أنها شاملية(١٤٠).

---

(١٤٠) كتب جوزيف نيخيم منذ فترة عن "خطاء المركزية الأوروبية الأصلى... الذى يتمثل فى بديهية أن العلم والتقنيات الحديثة التى نشأت فى الواقع فى أوروبا فى عصر النهضة تحمل طابعًا شامليًا ويأتى منها كل ما هو أوروبى".

هكذا اتهم علم الاجتماع بالمركزية الأوروبية وكذلك بالأحادية. يتم استقبال ذلك بصورة مؤلمة حيث إن علم الاجتماع المعاصر يفتخر بصورة خاصة بأنه استطاع التغلب على التحيز. يبدو هذا الاتهام منطقيا إلى حد معين حيث إنه لم يتم طرح اقتراحات شاملية منطبقة على أى حالة من الحالات.

٣ ـ الحضارة. الحضارة الأوروبية لا تعتبر نفسها إحدى "الحضارات" العديدة بل حضارة فريدة أو أكثر حضارة من غيرها على الأقل، ومع ذلك فإن رؤية الحضارة تختلف إلى حد كبير حتى بين الأوروبيين أنفسهم. تتمثل الحضارة فى "الحداثة" لبعضهم، أى فى تطور التقنيات وزيادة معدلات إنتاجية العمل وكذلك فى الإيمان الثقافى بوجود التطور التاريخى والتقدم، وللبعض الآخر تعنى الحضارة استقلال "الفرد" المتزايد إزاء عاملين اجتماعيين آخرين: العائلة والمجتمع والحكومة والمؤسسات الدينية. وللبعض الآخر تعنى الحضارة السلوك بدون قلة الأدب فى الحياة اليومية أى السلوك الاجتماعى بمعناه الواسع. وللآخرين تعنى الحضارة تقليل مجال العنف القانونى وتوسع تعريف القسوة. وبالطبع تعنى الحضارة للعديد من الناس مزيج عدد من هذه الخصائص بطرق مختلفة فى الوقت نفسه.

على مدار عدة قرون كان مفهوم "الحضارة" يستخدم كقاعدة فى المفرد ليدل على مستوى عالٍ من التطور الاجتماعى وخاصة مقارنة بشعوب ودول أخرى، وكان المستعمرون الفرنسيون فى القرن التاسع عشر عند تحدثهم عن "المهمة الحضارية" يقصدون أن فرنسا (أو أوروبا بشكل أوسع) ستستطيع عن طريق الغزو الاستعمارى أن تفرض عل الشعوب غير الأوروبية قيما وأصول ينطبق عليها تعريف الحضارة المذكور أعلاه. كانت الفكرة أن الحضارة الأوروبية فريدة من نوعها ترافقها فكرة الدور التحضيرى لأوروبا إزاء باقى البشرية. كانت مثل هذه الأيديولوجيا فى أشكالها الجغرافية السياسية المتطورة تبرر معنويًا سيادة البلاد الأوروبية وتوسعها الاقتصادى والحربى وأشكال مختلفة من الاستعمار. بعد ذلك فى القرن العشرين كنتيجة لحربين عالميتين وتفكك الإمبراطوريات الاستعمارية

ضعفت سيادة أوروبا فى العلاقات الدولية وأصبحت التأملات فى مصائر "الحضارات" فى قمة جدول الأعمال، وأصبح يستخدم الجمع الآن. ومع ذلك أصبحت مجموعة من العلماء والساسة فى البلدان الغربية تتحدث مجددا فى التسعينيات عن "حق التدخل" فى المواقف السياسية فى أنحاء مختلفة من العالم، وهى أنحاء تكاد تكون دائما فى مناطق غير غربية وكانوا أيضا يبررون ذلك بـ"مهمة حضارية" من أجل قيم الحضارة التى تثبت حق التدخل بما فيها قيم حقوق الإنسان والديمقراطية وغيرها.

مجموعة قيم نعرفها عادة بأنها قيم الحضارة، أى قيم علمانية وإنسانية والقيم المعاصرة الخاصة بالعلوم الاجتماعية حيث إنها منتج نفس النظام التاريخى الذى أنجب هذه القيم الاجتماعية ورفعها إلى القمة. أدخل علماء الاجتماع هذه القيم فى تعريفاتهم للمشكلات الاجتماعية والفكرية، وأدخلوا فيها مبادئ كانو يقومون بمساعدتها بتحليل المشكلات، وكذلك العوامل التى استخدموها لتقدير هذه المبادئ. كان علماء الاجتماع يصرون فى الوقت نفسه على أنهم يحاولون أن يكونوا محايدين من حيث القيم حيث إنهم كانوا يحشون من الاتهام بأنهم يحاولون أن يفسروا بطريقة خاطئة ويزوروا المعلومات بصورة متعمدة حسب اختياراتهم الاجتماعية والسياسية. ولكن المحايدة فى القيم بهذا المعنى لا تعنى على الإطلاق أن قيم معانى القرارات الخاصة بالمعنى التاريخى غير موجودة. هذا هو البرهان الأساسى لجينريخ ريكيرت (١٩١٣) بشأن الخصائص المنطقية لما كان يطلق عليه "العلوم الثقافية"، وهى لا تستطيع أن تتجاهل "القيم" نظرا لقوة حضورها فى علم الاجتماع. عند طرح السؤال عن أصل قيم الحضارة وتكوينها يدور الحديث عادة حول العالم الغربى الحديث، وتكاد تتلخص الإجابة حتما فى أنها منتج الاتجاهات الفريدة والطويلة المدى فى ماضى أوروبا، والبديل لوصفها أنها تراث العالم القديم و/أو القرون الوسطى المسيحية، أو مزيج "التراث اليهودى المسيحى".

مع ذلك فإن هذه النقطة ليست الوحيدة المثيرة للجدل، فهناك اعتراضات جادة إزاء تتابع المقدمات. وهكذا يطرح سؤال بشأن حالة تحضر العالم المعاصر

بما فى ذلك العالم الأوروبى وكذلك كيفية استخدام هذا المصطلح فى الخطاب الأوروبى. بالإضافة إلى ذلك يطرح سؤال آخر بشأن ادعاء أن قيم اليونان أو روما أو إسرائيل القديمة كانت تناسب التكوين الأساسى للقيم الحديثة أكثر من قيم حضارات قديمة أخرى. وأخيرا، وذلك أمر مشكوك فيه هل يحق لأوروبا الحديثة أن تطلق على اليونان وروما من ناحية وإسرائيل من ناحية أخرى أنها أساسها الحضارى؟ فى الواقع يعتبر مجموعة من المؤرخين أن اليونان وإسرائيل كان لهما أصل ثقافى آخر، وعلى أى حال من الأحوال فإن كلا من الطرفين المشاركين فى الجدل ينفيان ملائمة البديل.

على وجه الخصوص يطرح سؤال هل يحق لليابان أن تحدد الحضارة الهندية القديمة على أنها سابقتها بناء على أنها مسقط رأس البوذية التى أصبحت جزءا محوريًا للتاريخ اليابانى الثقافى؟ هل اقتراب الولايات المعاصرة الحديثة من اليونان وروما وإسرائيل بمعناه الثقافى أكثر من اقتراب اليابان من الحضارة الهندية؟ وبناء على نفس الأساس هل يمكن الإدعاء أن المسيحية لا تعنى عدم التتابع فحسب، بل هى على العكس من ذلك الانفصال التام عن اليونان وروما وإسرائيل؟ كان المسيحيون لمدة طويلة يتقدمون بهذا البرهان بالتحديد. وفى فترة النهضة - على سبيل المثال - كان الواعظ المتحمس سافانارول يحاول أن يقنع سكان فلورونسيا بأن كافة المصائب ناتجة عن عدم الانفصال عن البربرية بما فى ذلك العالم القديم. أليس الانفصال عن العالم القديم جزءا من نظرية الكنائس المسيحية؟

هذه ليست أسئلة فارغة على الإطلاق حيث إن مشكلة القيم احتلت مكانة مهمة فى النزاعات السياسية والنظريات، وفى جميع الحالات عندما فكرة التحديث (أى متابعة الطريق الأوروبى إلى حد بعيد) كادت أن تصبح أمرًا شائعًا فى بلاد "العالم الثالث". إن جدل القيم أصبحت له مكانة مركزية فى الدول الأوروبية وكذلك فى الولايات المتحدة فى صورة جدل حول مشكلة "تعدد الثقافات".

٤ ـ الاستشراق. مفهوم الاستشراق يعنى عادة تحديد صفات الحضارات غير الغربية بطريقة فنية وتجريدية . تمت المقابلة بينه وبين نظرية "الحضارة" وأصبح موضوعا رئيسيا منذ زمن نشر أعمال أ. أنور عبد الملك فى عام ١٩٦٣ وإدوارد سعيد فى عام ١٩٧٨[١٤١]، وترجع جذور الاستشراق بصفته نوعا من المعارف إلى القرون الوسطى الأوروبية، عندما حدد بعض المفكرين من الرهبان المسيحيين هدفهم بالفهم الأفضل للديانات غير المسيحية عن طريق دراسة اللغات الشرقية والقراءة الجيدة للنصوص الدينية. وكانوا بالطبع يعتمدون على حقيقة الإيمان بالمسيحية ورغبة منهم فى تحول الوثنيين إليها. ومع ذلك كانوا ينظرون إلى هذه النصوص بجدية باعتبارها تعبيرًا رغم تحريفها للثقافة الإنسانية.

لم يؤد تحول الاستشراق إلى العلمانية فى القرن التاسع عشر إلى تغيير قالب نشاط المستشرقين. فاستمروا فى دراسة اللغات الشرقية وفك شفرات النصوص. ومازالت هناك نظرة مزدوجة إلى العالم الاجتماعى رغم أن المقابلة "المسيحية / الوثنية" تحولت إلى "الغرب / الشرق" ومجتمعات "مستحدثة / تقليدية" . وبناء على هذا الأساس تم تقسيم المجتمعات فى علم الاجتماع الحديث إلى المجتمعات العسكرية المتطورة صناعيا وGemeinschaft (طائفة) وGesellschaft (المجتمع) (حسب تيننيس ـ م. أ.) والتضامن الميكانيكى والعضوى والقوانين المنطقية وستاتيكا وديناميكية التطور. بالرغم من عدم وجود ارتباط دائم بين هذا التقسيم وأدب الاستشراق، علينا ألا ننسى أنه كانت هناك منذ البداية المقابلة بين مقتضى الحال والاتفاق، وكانت فى أساسها تصادم نظامى الحقوق الهندوسى والإنجليزى.

كان المستشرقون عادة يفتخرون بإعجابهم بحضارات غير غربية، رغم أن فهمهم لها كان بالطبع بنية اجتماعية بناها البشر الذين ينتمون إلى ثقافة

---

(١٤١) Abdel-Malek. Anouar La dialectque sociale Paris: Seil. 1981. Said. Edward Orientalism. NY: Pantheon Books 1978

خارجية. ملائمة هذه البنيات تحديدا تتعرض للنقد على ثلاثة مستويات مختلفة على الأقل: ١ ـ المبادئ لا تناسب الواقعية التجريبية، ٢ ـ إنها تجريدية زيادة عن اللازم وتسمح بذلك التنوع التجريبى. ٣ ـ هى تمثل تطرف التحيزات الأوروبية.

كان انتقاد الاستشراق موجها بشكل أساسى إلى الآثار السياسية لانتشار مثل هذه النظريات فى العلوم الاجتماعية. الاستشراق ـ كما يزعم ـ أعطى صورة قانونية لسيادة أوروبا القهرية ولعب فعلا دورا ذا أولوية فى التبرير الأيديولوجى للدور الأوروبى التجريبى فى إطار نظام العالم المعاصر. كانت الجهود من أجل تدمير الطابع السردى للعلوم الاجتماعية ترافق الهجوم على الاستشراق، غير أنه لم يتم تكوين بديل مناسب له حتى الآن.

٥ ـ التقدم.. أوضحنا أعلاه أن التقدم كان موضوعًا أساسيًا للتنوير الأوروبى، ويلاحظ بعض الباحثين حضور هذه الفكرة على مدار تاريخ الفلسفة الأوروبية(١٤٢). وعلى أى حال كان التقدم فى أوروبا يعتبر شيئا واضحا على مدار القرن التاسع عشر بأكمله والجزء الأكبر من القرن العشرين، ولذلك فإن علم الاجتماع باعتباره تصميمًا أوروبيًا كان ممتلئًا بفكرة التقدم.

إن التقدم بصفته التعليل الأساسى لتاريخ العالم يعطى صورة منطقية لمعظم النظريات المرحلية، وبالإضافة إلى ذلك فهو يكاد أن يكون أساسا لجميع العلوم الاجتماعية التطبيقية. ليست استعارات التطور مجرد محاولات لوصف الواقع بل هى أيضا توصيات لإزالة عوائق التقدم. جعلت العلوم الاجتماعية تقوم بدور مستشارى (مصممى) السياسة ابتداء من بانوبتيكون بينتام وحتى السياسة الاجتماعية المعاصرة. وبعد الحرب العالمية الثانية أصبحت "تنمية البلاد المتخلفة" فصلا يعطى صورة قانونية لنشاط علماء الاجتماع التابعين لكافة الميول السياسية، وهى موجهة إلى إعادة تنظيم العالم غير الغربى. فكرة التقدم هى الطابية الأخيرة للمركزية الأوروبية عند تراجعه حسب رأى فاليرستاين.

---

(١٤٢) Bury J. M. The Idea of progress. London: Macmillan. 1920, Nisbet, Robert. History of the Idea of Progress New-York. Basic Books. 1980.

كان هناك دائما منتقدون لفكرة التقدم فى الجناح المحافظ. وبعد عام ١٩٦٨ أصبح لمنتقدى فكرة التقدم قوة وخاصة فى دائرة المحافظين و"اليساريين الجدد". هكذا تعتبر مجموعة من الباحثين أن ما نقصده عادة اليوم بالتقدم هو تقدم خاطئ. يعتبر المؤلفون الآخرون أنه لا يوجد تقدم على الإطلاق سواء نظرا "للذنب الأصلى" أو الدورات الداخلية لتطور البشرية. ويعترف الآخرون بأنه كان هناك تقدم فى أوروبا وهى تستفيد الآن من ثماره وتجمعها فى جميع أنحاء العالم. هذا هو رأى بعض المنتقدين من علماء البيئة غير الغربيين على سبيل المثال.

وعموما يمكن ملاحظة الاتجاه إلى التماثل بين فكرة التقدم و"الفكرة الأوروبية" لأنه كثيرا ما يتعرض هذا الاتجاه لانتقاد المركزية الأوروبية. لن تكتمل الصورة إلا بذكر جهود مجموعة علماء "العالم الثالث" لعرض التقدم على أنه طرد أوروبا من جزء ما أو من العالم غير الغربى بأكمله مع الاحتفاظ بفكرة التقدم لأنفسهم.

ابتداء من النصف الثانى من القرن العشرين سواء فى أوروبا أو خارجها أصبح هناك رأى يقول بإن الحضارة الأوروبية هى واحدة من مجموعة الحضارات المحلية التى كانت تتبادل على مدار آلاف السنين وتتعايش معا حاليا. أصبحت القيم الاجتماعية غير المطابقة والمتنافية فى أغلب الأحيان معيارًا للاختلافات. حاولت النظريات العديدة الموجهة ضد المركزية الأوروبية فى تفسير تاريخ العالم أن تبرر التعددية الثقافية والاجتماعية وتعدد صور العالم.

وهكذا، فى العقود الأخيرة تتطور وجهة نظر أوروبية بديلة تفرض نظرة أكثر انتباها إلى إنجازات الحضارات الآسيوية. بعد الحرب العالمية الثانية وتحرير آسيا وإفريقيا من الاستعمار تسارع تكوين الوعى السياسى للعالم الغير الأوروبى الذى ترك أثرًا على عمليات الإدراك والسياسة العالمية. ونتيجة لذلك أصبحت المركزية الأوروبية تتعرض لانتقاد لاذع أثناء الثلاثين عامًا الماضية. من الواضح أن تقدم العلوم الاجتماعية محتمل فقط عن طريق التغلب على المركزية الأوروبية التى زورت التحليل وفرضت قيود على إمكانية حل مشكلات العالم المعاصر الأكثر حيوية. ومن هنا تأتى ضرورة إدراك ما تخلقه المركزية الأوروبية تحديدًا

حيث إنها ـ كما سنرى فيما بعد ـ غولة ذات رأس هيدرا ولها أشكال كثيرة. الجزء الأكبر من النقد عبارة عن تكذيب المركزية الأوروبية بناء على نفس المقدمات المركزة على أوروبا الناتجة عن الأخطاء العامة للمجتمع العلمى.

تم اكتشاف العلوم الاجتماعية الآسيوية فى الغرب. شأنها فى ذلك شأن أغلبية العلوم الأخرى. ومازال العلماء الآسيويون بصفة دائمة يلجئون إليها بحثا عن الوحى والإثبات والشرعية. وفى الوقت نفسه فإن اهتمام العلماء والطلاب بإدراك ضرورة تطور العلوم الاجتماعية يتركز على آسيا من أجل فهم أفضل للواقع الآسيوى(١٤٣). ومع ذلك فإن تقدير معظم العلماء المعاصرين للمطالبة بالخطاب البديل المركز على آسيا تقدير سلبى.

ولم تنعكس فى مرآة الانتقاد العلم المركز على أوروبا فحسب، بل أيضا الظروف التاريخية "للانطلاق الأوروبى" و"الركود الآسيوى" باعتبارهما موضوعين أساسيين للإدراك التاريخى والفلسفى للعمليات الاجتماعية أثناء القرون الماضية. هكذا، تعتبر مجموعة المؤلفين المعاصرين أن ازدهار أوروبا المؤكد فى القرنين التاسع عشر والعشرين لم يكن حتميا، ولا علاقة له بالصفات الخاصة بالأوروبيين التى تمنحهم التفوق. إن السيادة الأوروبية لم تنمو من الخبرة الأوروبية الفريدة فحسب، بل كانت بالصدفة إلى حد كبير قصيرة المدى بالمعنى التاريخى. جمع الفيلسوف وعالم الاجتماع المعروف جيمس بلاوت العديد من المعلومات التى تجعل البرهان الشهير الخاص بالتميز الأوروبى السكانى والمناخى والجغرافى أمرا مشكوكا فيه، وكذلك المزاعم عن مصادر النجاح الأوروبى الدينى والمنطقى والاجتماعى. وهو يزعم كذلك أن صعود أوروبا يرجع إلى صدفة سارة تتمثل فى وضع جغرافى مناسب سمح بالحصول على ذهب وفضة فى أمريكا الشمالية واللاتينية واستخدامهما للتجارة الاستعمارية التى جعلتها هذه المصادر ممكنة(١٤٤).

---

(١٤٣) Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism. Ed By Syed Farid Alatas. New Delhi Sage. 2006 P. 31.

(١٤٤) Blaut, James A Colonizer's Mode of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History NY. 1993. p 59.

إن انتقاد بلاوت "للمركزية الأوروبية" له طابع أكثر نظاما مقارنة بباقى خلفاء "مدرسة" الانتقاد، غير أن نظرية آ. فرانك أكثر عمقا(١٤٥). لا يهتم فرانك بأوروبا نفسها التى من وجهة نظره أسهمت قليلا فى استقرار هيمنتها فى القرن التاسع عشر. ففى عصر الحداثة المبكرة لم تكن أوروبا أكثر تطورا من آية منطقة أخرى فى العالم. "لم يفعل الأوروبيون أنفسهم شيئا دون ذكر التحديث الذاتى". أو بقول آخر: "لم يخلق "الأوروبيون" النظام الاقتصادى العالمى بأى معنى من المعانى، كما أنهم لم يطوروا "الرأسمالية" العالمية. وبعد ذلك: "لم يكن لدى الأوروبيين مميزات فائقة ذات طابع سلالى أو منطقى أو تنظيمى أو مميزات روح الرأسمالية التى كان بإمكانهم اقتراح نشرها أو عمل شئ بها فى آسيا"(١٤٦).

كان النجاح الأوروبى نتيجة لنشاط النظام الاقتصادى العالمى الذى تم تكوينه فى عام ١٤٠٠ تقريبا وربما قبل ذلك. و يؤمن فرانك بصفته بنيوى بأن الأحداث المحلية تتم فى إطار منظومة العلاقات التجارية التى بمساعدتها يتم التبادل بالنقدية والمنتجات على مستوى العالم أجمع أو فى إطار التبادل الواسع بين القارات(١٤٧). على مدار الجزء الأكبر من الألفية الماضية كانت آسيا مركزا لهذه المنظومة والصين على وجه الخصوص، حيث كان يلاحظ نمو اقتصادى ملحوظ عند فترة حكم أسرة سون. يعتبر المؤرخ الأمريكى المعاصر جانيت أبولوحود أن تراجع هذا النظام بصفته جزءًا من انخفاض عدد سكان العالم فى القرن السادس عشر جعل المسرح فارغا لظهور نظام عالمى حقيقى لعصر ما بعد كولومبوس(١٤٨).

لا يتفق فرانك مع ذلك. فهو يعتبر أن المنظومة العالمية تعمل وفقا لدورات الصعود والتراجع الطويلة. يدعى فرانك أن آسيا دخلت مرحلة الصعود

---

(١٤٥) Frank, Andre Gunder. ReOrient: Global Economy in the Asian Age. Berkeley: University of California Press. 1998.

(١٤٦) Frank. ReOrient. P. 277.

(١٤٧) Frank. Andre and Barry Gills (eds.). The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?

(١٤٨) Abu-Lughod. Janet. Before European Hegemony: The World System A.D. 125-1359. NY. 1989.

الاقتصادى فى عام ١٤٠٠ تقريبًا، مما استمر حتى القرن السابع عشر. وفقط عند دخول الدورة لمرحلة التراجع وصلت الدورة الأوروبية إلى مستواها فى عام ١٨١٥ تقريبا. يعنى ذلك أنه خلافا لمؤرخين آخرين، يرى فرانك ان عام ١٥٠٠ ليس نقطة التحول الجوهرى وبداية لعهد جديد، بل هو لحظة إعادة هيكلة المنظومة العالمية، حيث إنه فى ذلك الوقت بالتحديد اكتشف ألأوروبيون نصف الكرة الأرضية الغربى لأنفسهم.

يثبت فرانك نظريته بالعديد من المعلومات الخاصة بحالة التجارة العالمية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولقد ذكر ثلاث مناطق حيث كانت الصناعة تتطور بسرعة، وهى الهند والصين وجنوب شرق آسيا. وكذلك أربع مناطق راكدة وهى أمريكا اللاتينية والشمالية واليابان وإفريقيا وأوروبا. أصبح الاتصال بين المناطق الراكدة والمزدهرة مقصورًا على الاستيراد الأوروبى واليابانى للتوابل والتصدير الإفريقى للعبيد. استطاعت أوروبا التى لم يكن لها أن تبيع شيئا أن تعرض بعض موارد مواد خام ناقصة والفضة على وجه الخصوص، حيث إن سعر الفضة فى الصين كان على الأقل ضعف السعر فى أوربا أو العالم الجديد، وكان يتراوح ما بين ربع وثلث إجمالى فضة يتم خروجها من أمريكا يصل إلى الصين. ولم يكن الصينيون يصنعون العملات الفضية، بل كانت العملات الفضية الأجنبية تتداول فى الصين. ويخرج فرانك بنتيجة أن هذا هو الأساس للتطور الأوروبى: "حصل الأوروبيون على مقعد ثم على عربة كاملة فى القطار الآسيوى"(١٤٩).

ونلاحظ ميول فرانك إلى مبالغة لا تقل عنها عند لانديس. وحسب رأى فرانك فإن الآسيويين لم يتفوقوا على الأوروبيين، لكنهم كانوا على المرحلة نفسها التطور معهم فى مجال السلاح وتصنيع المراكب والطباعة والنسيج والميتالورجيا ووسائل الانتقالات. كانت الجهات الحكومية وقتئذ مرتبطة بعمليات صعود

---

(١٤٩) Frank ReOrient P 277

وهبوط الاقتصاد. وحتى الحملات الصليبية فى رأيه ليست شيئًا أكثر من المحاولة الأوروبية "لدخول اقتصادها الهامشى إلى دينامية إفريقية آسيوية جديدة".

وعلى خلاف لانديس، فإن فرانك يكاد لا يهتم بـ"العامل الإنسانى". يهتم فرانك بشكل أساسى بهياكل، ولا يهتم بفئات صغيرة نسبيًا من الناس، بل بالبشرية عموما، ولقد أطلق على ذلك طريقة "مركزة على الإنسانية"(١٥٠). هذه الطريقة لها بالطبع الحق أن تكون. وأخيرا، فليس التصنيع العالمى أكثر من ثانية من الزمن فى آفاق تاريخية طويلة المدى. ومع ذلك من وجهة نظرى فإن هذه النظرية غير إنسانية: تتبادل الدورات مع بعضها وتظهر البنيات وتختفى، غير أن الناس أنفسهم يختفون للأسف من مثل هذا الرسم التخطيطى.

كان العالم يغلب عليه الطابع الزراعى حتى عام ١٨٠٠، وكان الجزء الأكبر من الثروة المادية يتعلق بالزراعة. وكان الباقى أيضا ينتجه الناس المقيمون بالمناطق الريفية. كاد مستوى المعيشة فى أوروبا وأجزاء أخرى من العالم أن يكون متساويا. كان الاقتصاد يتطور فى اتجاهين متعلقين ببعضهما. أولا: اتجاه التطور التوسعى أى بفضل زيادة الأراضى الزراعية وفى العديد من الحالات عن طريق زيادة الإنتاج الزراعى. ثانيا، وكان ذلك فى حالات نادرة جدًا، كان التطور يسير فى خط زيادة معدلات الإنتاجية للعمل وكان أساس ذلك زيادة التبادل فى السوق. وعند نمو مجال السوق كان يتطور توزيع الوظائف وجعل الفرد يقوم بنشاط يأتى بأقصى استفادة بالنسبة إليه، ويسمح بتحسين حالته المادية. لاحظ آدم سميث هذه الدينامية سابقا، ولكنها كانت موجودة فى كل مكان.

يعتبر الأنثروبولوجى الإنجليزى جاك جودى أن العديد من الخصائص التى كثيرا ما تنسب إلى الأوروبيين ليست فى الواقع حصرية على أوروبا"(١٥١). ويرى

---

(١٥٠) Frank Op.cit. P. 293.

(١٥١) Goody, Jack The East and the West. Cambridge: Cambridge University Press 1996

جودى أن الثقافات الأساسية فى القارة الأوراسية، وعلى الأقل حضارة حوض البحر الأبيض المتوسط والهند والصين، نمت على أساس الاختراعات المتشابهة فى العصر البرونزى. إذ كان النشاط التجارى فى الواقع يزدهر بشكل دورى فى مناطق مختلفة، فعمليات التطور بمعناها الواسع كان لها تشابه كبير فى القارة الأوراسية كلها.

فى فترة القرون الوسطى المتأخرة كانت الحياة الثقافية تنتعش ببطء فى الغرب فى الأديرة. ولكن كان يلاحظ إزدهار باهر للثقافة فى مراكز الإسلام فى إسبانيا ومصر وبلاد الفرس. هناك بالتحديد تتطور العلوم المستقلة، ويتم الاتصال بحضارات أخرى والشرق الأدنى على وجه الخصوص. هذه هى بعض الأمثلة لإنجازات الشرق العلمية. كان الرياضى العربى ابن الهيثم هو أول من سجل قوانين استقامة نشر وانعكاس وكسر الضوء ووضع بذلك حجر الأساس لعلم البصريات. ساهم الفارسى عمر الخيام فى تطور الجبر (تصنيف وحل المعادلات من الدرجتين الثانية والثالثة) وقام بإصلاحات التقويم. وكتب الطبيب العربى الرازى الموسوعة الطبية الأولى فى التاريخ المكونة من ٢٠ مجلداً وهو أول من وصف الجدرى بدقة مما أدى بعد ذلك بفترة إلى قيام الصينيين بالتلقيح ضد الجدرى. ونشر الفيلسوف والطبيب والفيزيائى الفارسى ابن سينا عمله الشهير "القانون الطبى". لقد ساهم العرب بصورة كبيرة فى علم الفلك والرياضة إلخ.

فى القرن السابع اخترع البارود الأسود فى الصين وصنع البورسلين لأول مرة. وأصدرت سلطات الإمبراطورية الصينية النقود الورقية لأول مرة فى عام ١٠٢٤ .علم العمال من الأسرى الصينيين العرب كيفية تصنيع الورق التى وصلت إلى أوروبا فيما بعد.

وفى فترة ما بين عام ١٥٠٠ وعام ١٧٠٠ تحولت اليابان إلى أحد المجتمعات الأكثر تعميراً فى العالم، وكانت قوتا التحرك فى أساس التعمير هما توسع التجارة ونشر السلطة السياسية فى مناطق أكثر توسعاً. ومن الناحية الاقتصادية

كانت مدينة أوساكا هى الأكثر تطورا حيث بدأ تطور تصنيع المراكب من أجل التصدير إلى ما وراء البحار. وفى نهاية القرن الثامن عشر ظهرت أيضا مراكز محلية متخصصة فى تصنيع الحرير والزيت للمصابيح، وبدأ اتحاد الصويا عمله إلخ. كانت الخطوة القادمة تتمثل فى التخصص الاقتصادى لبعض المناطق وتطرق معاملات السوق إلى المناطق الريفية . لم تكن هذه الاتجاهات فى اليابان فريدة من نوعها فى البلاد الآسيوية(١٥٢).

تمت عمليات متشابهة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى جنوب شرق آسيا. كانت المدن ذات الموانئ تنمو بسرعة، وأصبحت هناك نظم جديدة للاقتراض، وصارت الفضة عملة متداولة. كان التجار يحصلون على نفوذ سياسى متزايد مع تعزيز الثروة. كانت معاملات السوق تتطرق إلى الريف لتعرض عالم أوسع على الفلاحين. وصف فيرنان بروديل ظواهر متشابهة فى جنوب آسيا فى القرن الثامن عشر(١٥٣).

وفى الصين تمت الثورة التجارية التى أدت إلى تنظيم الأسواق وتكوين شبكات انتقالات وتعمير، وإعداد معاملات السوق فى القرن العاشر. ثم حدثت موجة أخرى للثورة التجارية فى القرن السادس عشر. فمنذ نهاية القرن السادس عشر بدأت مراكز السوق تظهر فى الصين وذلك بهدف تجارة منتجات القطن والحرير والأرز وكذلك الملح والسمك والبامبو والخشب والسيراميك والمنتجات المعدنية والتبغ والزيت النباتى وأدوات الكتابة والعربات. كان يحدث ذلك بشكل أساسى فى الجزء المتوسط والشرقى من البلاد فى موقع شنغهاى الحديثة. يمكن القول إن الطابع التجارى للحياة أصبح له نطاق واسع.

---

(١٥٢) Wong. R. The Search for European Differences and Domination in the Early Modern World. A View from Asia // The American Historical Review. April. 2002 Vol. 197. No. 2 P. 2

(١٥٣) بروديل، فيرنان. الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية. مجلد ٢ . ألعاب التبادل. موسكو. بروجريس. ١٩٨٨.

كان يوظف العمل بأجر سواء على أساس طويل المدى أو قصير المدى، وكانت أراضى الفلاحين تباع وتشترى. نضيف إلى ذلك معاملات الإيجار المتعددة. غير أن الجزء الأكبر من إعادة التوزيع لم يزل يتم بداخل العائلات. كان إقراض الصفقات يمارس بشكل نشيط. فى الأدب العلمى غالبا ما يطلق على المؤسسات المالية من الأنواع المختلفة الموجودة وقتئذ "البنوك المحلية" قد ظهر أولها فى عام ١٧٣٦ كبنك الإيداع والاقتراض الذى كان يخدم التجارة الروسية الصينية(١٥٤).

الجدير بالذكر أن معرفتنا لعمل السوق الصينية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر أقل كثيرا مما نعرفه عن الأسواق الأوروبية على سبيل المثال. ومع ذلك فمن المعروف أن تطور الأسواق أدى بدوره فى الصين إلى تطور تخصص العمل.لم تكن معدلات إنتاجية العمل الزائدة تعنى كمية أكبر من البضائع المصنوعة يوميا فحسب، بل تعنى أيضا تخفيض عدد الأعياد والعطلات. وفى الوقت نفسه كان ذلك يعنى تطور التكنولوجيات الزراعية والحرفية. إن التشابه مع أوروبا ملحوظ هنا بصورة خاصة. فلقد كانت مؤسسات السوق الفعالة وغير الفعالة موجودة هنا وهناك.

أما التوسع فى الأراضى الجديدة مع زيادة عدد السكان، فتوجد هنا بعض الاختلافات. كان التوسع الاستعمارى الأوروبى يسير فى طريق تكوين المستعمرات وراء البحار. هكذا، كون الأوروبيين فى أمريكا نوعين من الاقتصاد: ١ ـ اقتصاد المهاجرين البيض الذى كان يقلد إلى حد كبير الاتجاهات والتقاليد وتكنولوجيات الصناعة الزراعية الشائعة بالنسبة إلى أوروبا؛ ٢ ـ اقتصاد أساسه المزارع والعبيد الأفارقة. كان الصينيون أولا يوسعون مساحتهم عن طريق تجاوز الحدود البرية فى الاتجاهين الشمالى الغربى والجنوبى الغربى، وإلى الشمال الشرقى فيما بعد. كانت الممارسات الشائعة بالنسبة لمناطق الصين الأكثر تخلفًا توظف فى المناطق الجديدة. يرى فونج أن اختلافات طرق التصنيع ترجع إلى منطق تبادل معين.

---

(١٥٤) Wong. The Search for European Differences... P. 10.

كان تطور التبادل فى الصين مستمرًا وفقا لمنطق آدم سميث أى عن طريق توزيع العمل حسب المناطق. أدت الحدود المنفتحة مجددا إلى بدء العلاقات التجارية بدرجات مختلفة من الكثافة مع المناطق المركزية والمنتجة اقتصاديًا(١٥٥). كان المنطق السياسى للمستعمرات الأوروبية فيما وراء البحار مختلفا تماما. كانت مصالح الدول المستعمرة سائدة هنا أولا وقبل كل شئ. كانت هناك منتجات تصنع فى المستعمرات. ولولا ذلك لكان على الدول المستعمرة أن يشتروها من دول منافسة أخرى. وكذلك أصبحت المستعمرات سوقا لمنتجات الدول المستعمرة القديمة. كانت المستعمرات الواقعة أكثر شمالا تشبه بريطانيا نفسها، وكانت المستعمرات الواقعة أكثر جنوبًا تستغل عمل العبيد. ولكن على أى حال فكثيرا ما كانت العلاقات التجارية بين بعضها أقرب منها مع بريطانيا نفسها. وبالإضافة إلى ذلك كانت كثيرا ما تتطور لأسباب سياسية وليست تجارية. ونتيجة لذلك أصبح للمستعمرات استقلال كبير عن الدول المستعمرة، وتحولت إلى منافسيها المحتملين. هذا هو ما حدث بالتحديد عندما قرروا أن يستقلوا بشكل كامل وأسسوا الولايات المتحدة الأمريكية.

كانت المادية سائدة فى أوروبا مما أدى إلى علاقة قوية بين السلطة والثروة. وفقا لهذه النظريات يمكن الوصول إلى رفاهية المجتمع بفضل نمو الصناعة فى المناطق الأكثر أهمية، وتطور التجارة فى جميع أنحاء البلاد وبالخارج. من هنا تلاقت مصالح التجار والحكام فيما يخص تأييد الإنتاجية القومية والتوحيد الاقتصادى للاحتفاظ بمستوى منخفض نسبيًا للرواتب وعوائد الادخارات وضمان أقصى استغلال للأرض.

وعلى الصعيد الدولى كان الهدف الأساسى يتلخص فى الاحتفاظ بالميزان التجارى الإيجابى الذى يزيد من تدفق النقود إلى البلاد مما كان بدوره ضروريا لشن الحروب. تعتبر الدولة ناجحة إذا كان دخلها أكثر من نفقاتها. كان ذلك نوعًا

(١٥٥) Ibid. P. 14

من مقامرة: إذا كانت دولة واحدة تكسب فآخرى تخسر. لذلك آصبح الاشتراك فى المنافسة على مستوى العالم عنصرا مهمًا لتكوين البلاد فى آوروبا. وأدى ذلك إلى تأييد الدولة لرجال الأعمال الذين أسهموا فى تعزيز مواقفها على المسرح الدولى. كان التوسع وراء البحار يتم بأيدى مؤسسات مختلفة وأحيانا بأيدى رجال الأعمال، وأحيانا على يد الدولة وأحيانا بشكل مشترك. كان النظام الاقتصادى الكلاسيكى الحديث يحيط به قطبان متطرفان وهما القرصنة والاحتكار (خاصة الشاى والفلفل) وكانت القوات المسلحة تؤيده[١٥٦]. كان القانون يحمى حق الملكية الخاصة فى الدول الأوروبية بينما كان الإجبار والعقاب يمارسان بشكل واسع فى المناطق ما وراء البحار.

يبدو أننا نصل الآن إلى الموضوع الأساسى لكافة الخطب المنتقدة للمركزية الأوروبية: لماذا فى نهاية المطاف استطاعت أوروبا أن تنطلق وليس الصين أو الهند؟ يبدو أن هذه هى الحلبة الأساسية للمواجهات بين مؤيدى التميز الأوروبى ومنتقديه. ومن وجهة نظر المؤلف جيل ستووكس فأن حجر العثرة لهذا الجدل هو الحملات البحرية التى أجراها فى بداية القرن الخامس عشر بلاط الخصى الصينى ذو النفوذ زينج هى (Zheng He)[١٥٧]. كان أسطوله يتكون من ٣١٧ مركبا (كان الأسطول الإسبانى فى عام ١٥٨٨ يتكون من ١٣٠ مركبا) وكان أكبرها طوله ٤٠٠ قدم (لنقارنه بمركب كولومب "يانتا ماريا" الذى كان طوله ٨٥ قدما) وكان الفريق يتكون من ٢٧ ألف فرد وذلك أكبر أسطول تم تجميعه قبل القرن العشرين[١٥٨]. أجرى الصينيون سبع حملات بحرية كبرى فى المحيط الهندى وحتى وصلوا إلى جزيرة مدغشقر، غير أن فى النهاية ونظرا للنزاعات السياسية الداخلية أمر الإمبراطور بتدمير المراكب. ووصل الأمر إلى منع بناء مراكب ذات

---

(١٥٦) Wong. Op. cit. P. 18.

(١٥٧) Stokes, Gale. The Fates of Human Societies: A Review of Recent Macrohistories // The American Historical Review. 2001. Vol. 106. No. 2. P. 18.

(١٥٨) Levathes, Louise When China Ruled the Seas: The Treasure Fleet of the Dragon Throne. 1405-1433. NY. 1999.

ساريتين أو أكبر من ذلك. وهكذا توقفت الحملات البحرية، ولم يعد هناك منافسون لأوروبا فى البحار.

هل كان ذلك مصادفة أو نتيجة لقرار الإمبراطور الصينى الخاطئ؟ فى الواقع يعترف الباحثون أن المشكلات أعمق وأصعب. اقترح المركزون على أوروبا مجموعة من البراهين ذات طابع سياسى واقتصادى ودينى وثقافى وجغرافى سياسى دفاعا عن طبيعية وقانونية "الانطلاق" الأوروبى. لنقف عند هذه البراهين ونقدها بشئ من التفصيل.

لنبدأ بالمظاهر السياسية للقضية. يوضح مؤيدو المركزية الأوروبية أنه على خلاف أوروبا كانت الصين وقتئذ إمبراطورية مركزية. لذلك إذا كان النظام المركزى فى الصين قد أخذ قرارا بتوقف بناء مراكب ذات ساريتين أو أكبر من ذلك، كان يتم تنفيذ أمر الإمبراطور بدون تردد. هذا ما هو حدث فى عام ١٥٠٠ تقريبا. كانت أوروبا وقتئذ تتكون من ملكيات ودول ذات موانئ متنافسة. لذلك لم يكن بالإمكان تنفيذ مثل هذا الأمر المنطبق على الجميع. يشتمل هذا التحليل على فكرة قيمة المنافسة التى يوضحها دائما ليبراليو السوق فى القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين.

تبدو البراهين الاقتصادية أكثر ارتباكًا، فعند وصولهم إلى آسيا اكتشف التجار الأوروبيون شبكات تجارية متطورة وأنواع متطورة عديدة من التبادل هناك. كانت جنوب شرق آسيا - على سبيل المثال - تستورد الملابس من الهند والبورسلين من الصين، وكانت تصدر التوابل والخشب والأرز. كانت القوالب الآسيوية للجمعيات التجارية تشبه الأوروبية إلى حد كبير وبخاصة الاتحاد الجانزى أو شبكات التجار اليهود (١٦٥). وفى الوقت نفسه كانت هناك اختلافات ملحوظة. كانت الحكومة الصينية تحكم مجتمعا زراعيا وتكاد لا تواجه منافسة

---

(١٥٩) Mauro, Frederic. Merchant Communities 1350-1750. // The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World. 1350-1750 Ed. by James Tracy.. NY. 1990. P. 225-286

دولية، مما كان شائعًا لدينامية البناء الحكومى الأوروبى. كانت المنافسة الدولية فى أوروبا حافزا للمنافسة الاقتصادية والتوسع المالى على حد سواء. النتائج الاقتصادية لمثل هذا التطور أقل وضوحا من النتائج السياسية. كتب ماكس فيبير والعديد من خلفائه عن معنى المنافسة الدولية.

ليس من الغريب أنه نظرا للكثافة السكانية ونمو البلاد كانت الحكومات الصينية تهتم بتطوير الصناعة الداخلية والتجارة أكثر من التجارة الخارجية. كانت الحكومة الصينية تهتم بصور خاصة بالصناعة الزراعية أى استصلاح الأراضى وصيانة وبناء نظم الرى. كانت هناك حالات تسوية التجارة بالمنتجات الرئيسية، فمثلا بهدف تخفيض أسعار الحبوب أو تسويتها فى مناطق مختلفة، كانت التدابير تتخذ للتحكم فى الهجرة. وفى عام ١٥٠٠ تم تحصيل خبرة كبيرة فى التحكم الحكومى للاقتصاد ابتداء من التدخل المباشر وحتى الطرق المختلفة من الرقابة الغير مباشرة ومخاطبة الجزء الأغنى من السكان بشأن المساعدة فى حالة قلة المحصول، كما يعتبر فونج (١٦٠). وفى القرن الثامن عشر كانت هناك رؤية واضحة بشأن أى اقتصاد على الدولة أن تؤيده: الاقتصاد الزراعى الذى يلعب قطاع التجارة دورا مهمًا فيه، غير أن الحكومة كانت تهتم بتجارة المنتجات المهمة من الناحية الإستراتيجية فقط وهى الملح والفخم وغيرهما. أما باقى النشاط التجارى فكان حرا. لم تكن هذه السياسة متجهة إلى تركيز الثروة، بل على عكس ذلك أسهمت فى تطوير قطاع المشروعات الصغيرة ونشر الادخارات.

إن الباحثين الأوروبيين عند محاولتهم للرد على السؤال عن سبب تخلف الصين كثيرا ما يذكرون موقفها السلبى إزاء التجارة الخارجية (١٦١). فلقد كانت

---

(١٦٠) Wong. The Search for European Differences... P. 22.

(١٦١) أنظر على سبيل المثال:

Jones E.L. The European Miracle: Environments, Economies, and Geopolitics in History of Europe and Asia. NY. . P. 204-222.: Hall. John Powers and Liberties: the Causes and consequences of the Rise of the West Oxford 1985. P. 49-50

الحكومة الصينية بالفعل تفرض قيودا على إمكانيات التجار الآجانب فى الموانى الصينية. وعلى عكس الحكومات الأوروبية لم تكن مؤيدة للاكتشافات.

ولكن هذه النظرية الأوروبية لا تضع فى الاعتبار آنه بالنسبة إلى دولة مساحتها مثل مساحة الصين لا يجب على التجارة الخارجية أن تلعب دور حافز التطور الاقتصادى: السوق الداخلية كافية بالنسبة إليهما. هناك قضية أخرى أن التجارة الخارجية مع البلدان النائية كان بإمكانها أن تلعب دورا مهمًا فى استيعاب التكنولوجيات الجديدة وتحصيل الأفكار ذات قوة اقتصادية. ولكن سؤالاً مهمًا يطرح نفسه هنا وهو: إلى أى حد كان بإمكان تطوير التكنولوجيات ما قبل الصناعية المساهمة فى نمو معدلات الإنتاجية على المدى البعيد؟ من السهل أن تقوم بمقابلة بين الإنجازات التقنية فى القرنين التاسع عشر والعشرين وإنجازات العصور السابقة، ولكن لا يأتى ذلك بنتائج. فى هذه الحالة نتجاهل أن التحولات التقنية المتأخرة كانت تطالب بتوسع معلوماتى وتوفر مقدرة تنظيمية لم يكن بإمكانها أن تستوعب الإمكانيات الأصلية فحسب، بل أيضا توظف مميزات الابتكارات التقنية المتتالية التى كانت تحدث على مدار فترة الحداثة.

تثبت الشواهد التاريخية أن تلك أجزاء آسيا التى كان لها ارتباط أكثر بالتجارة الأوروبية لم تحرز نجاحا كبيرا وسريعا بفضل استيعاب التكنولوجيات والأفكار الأوروبية. كان الوضع سيئا على وجه الخصوص فى تلك المناطق حيث لم يكن طابع التجارة متساوى الحقوق. لم يكن بإمكان أى تغييرات إيجابية أن تحدث هناك. وأخيرا، يعتبر فونج أن انتشار حبوب العالم الجديد التى كان لها أثر قوى على الاقتصاد الآسيوى حتى بداية القرن التاسع عشر لم يحدث بفضل التجارة مع الأوروبيين على الإطلاق. يمكن القول إنه توجد كافة الأسس للشك إزاء قدرة التبادل التجارى الخارجى على التحول فى عصر الحداثة المبكرة (١٦٢). ويمكن القول أيضا إن ما كان مفيدًا - إلى حد كبير - فى ظروف المنافسة فى

(١٦٢) Wong. The Search for European Differences... P. 23.

بعض البلاد الأوروبية بين بعضها، لم يكن مفيداً بهذا الشكل لدولة مركزية تعتمد على اقتصاد زراعى مثلما كانت الصين وقتئذ، وليس إدعاء بشأن فائدة التجارة الخارجية شامليا على الأقل.

بالإضافة إلى ذلك كان أهم اختلاف يتمثل فى عدم وجود اهتمام من قبل الحكومات الآسيوية بتأييد وحماية التجار المحليين. كان المسئولون الصينيون يسعون دائما أن يضعوا التجارة الخارجية تحت رقابتهم وفى الجنوب الشرقى على وجه الخصوص. كان ذلك رقابة وليست مساعدة. لم يتم تغيير الوضع بشكل جوهرى فيما يخص الارتباط بين التجار والحكومة إلا مع الحضور الأوروبى التجارى. على الرغم من اختلافات تنظيمية ملحوظة بين الدول الأوروبية، كان هناك اعتقاد قوى بأن الدولة والتجار لهم مصالح مشتركة فى استغلال الفرص الاقتصادية. لم تفعل الحكومة الصينية شيئا متشابهًا ليس بسبب أنها كانت ضعيفة أكثر من اللازم، وإنما على عكس ذلك بسبب الكفاءة المفرطة فى مجالات أخرى، مما كان يمنعها حتى من تخيل هذا التحالف بينها وبين التجار الذين كان بإمكانهم أن يأتوا بمميزات بسيطة جدا واحتمال ظهور مشكلات عديدة.

لم يكن الحضور الاقتصادى الأوروبى فى آسيا يرجع إلى القدرة على العثور على اللغة المشتركة مع التجار الآسيويين فحسب، بل بشكل أساسى إلى القدرة العسكرية المؤيدة لحضورهم. وبالطبع لم تثبت الهيمنة الأوروبية فى آسيا الشرقية إلا فى القرن التاسع عشر عندما استطاع الأوروبيون أن يفرضوا أسلوبهم فى العلاقات والتجارة الدولية. يجب أيضا فهم إثبات الهيمنة الأوروبية من خلال الوقائع الاقتصادية والسياسية الشائعة وقتئذ فى المنطقة. هكذا، يعتبر الباحث اليابانى كافاكاتسو هيتا أنه يجب تعليل التصنيع اليابانى فى القرن التاسع عشر ليس كـ"رد" على التهديد من قبل بريطانيا ودول أوروبية أخرى، وإنما من وجهة نظر المنافسة اليابانية الصينية فى آسيا الشرقية (١٦٣). رغم أن

(١٦٣) Heita Kawakatsu. The Emergence of a Market for Cotton Goods in East Asia in the Early Modern Period. // Japanese Industrialization and the Asian Economy. Ed. by A.J.L. Latham and Heita Kawakatsu. London. 1994. P. 9-34.

الأوروبيين استطاعوا أن يفرضوا على الصين ولفترة ما على اليابان العقود غير المتساوية فى الحقوق، فإنهم لم يستطعوا أن يثبتوا دورا خاصا لاقتصاد هذه البلاد فى الاقتصاد العالمى لمدة طويلة.

إن التجارة الدولية عبارة عن سيناريو أكثر صعوبة وتنوعًا. تحدد دورها فى القرن التاسع عشر بعدة عوامل. صانعو المواد الخام على قطب وصانعو المنتجات الجاهزة على قطب آخر. فى عصر الحداثة المبكرة حاولت البلاد الأوروبية القوية سياسيا أن تكون بناء على علاقاتها بمستعمراتها علاقات تجارية حصرية وفقا لمبدأ التكامل الاقتصادى عندما كانت الدول المستعمرة تصدر فى أغلب الأحيان منتجات جاهزة، بينما كانت المستعمرات تصدر المواد الخام (١٦٤). سمح توزيع العمل بإزالة المنافسة وكان المقصود بذلك فى نهاية الأمر استفادة الدولة المُستعمِرة على حساب المستَعمرة. يدعى بعض العلماء أن التجارة الدولية فى القرن التاسع عشر واصلت تطورها على نفس الخط على الرغم من استبدال الاستعمار بالتجارة الحرة.

هذا ما يثبته ـ على سبيل المثال ـ تحليل نظام العالم لإمانويل فاليرستاين، إذ تؤدى الرأسمالية إلى توزيع العمل على مستوى العالم الذى يزيد من صعوبة وإن لم يجعل مستحيلا تطور أجزاء غير أوروبية عديدة من العالم. ومع ذلك كانت هناك أماكن خارج أوروبا شهدت نموا اقتصاديا سريعا. كانت على هذا القطب البلدان المشاركة فى التجارة الدولية التى استطاعت بمساعدتها أن توظف مقدرة التصنيع والتكنولوجيات والمؤسسات الجديدة لصالحها، وبنفس هذه الدرجة مخزون المواد الخام المتوفرة والمجتمعة مع الرأسمال الضرورى لبداية التحولات الاقتصادية. والمثال الأكثر وضوحًا لذلك هو أمريكا الشمالية حيث أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية وكندا مصدرين كبيرين للمنتجات الزراعية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وبدأ التصنيع على هذا الأساس.

---

(١٦٤) Johns, Richard. Colonial Trade and International Exchange: The Transition from Autarky to International Trade. London 1988. P 49-64.

اليابان مثال آخر، حيث إن الاستثمارات على نطاق واسع فى الصناعة أدت إلى تكوين سوق أوسع لصناعتها فى اليابان وآسيا بصفة عامة. بالإضافة إلى ذلك يكشف التحليل لنظام العالم المعاصر عدم المساواة البنيوية فى العلاقات الاقتصادية. كان اقتصاد بلدان مختلفة يتنوع من وجهة نظر المقدرة على التطور.

وعلى عكس ذلك تزعم النظرية الاقتصادية التقليدية أن التحول هو شئ طبيعى وتكامل السوق يخلق فرصا متشابهة للتطور بدرجة أكبر مع تطور التوسع. على الرغم من الخلافات الجوهرية إزاء تقدير اقتصاد القرن التاسع عشر، تعترف كلتا النظريتان بظهور كمية أكبر من العلاقات مقارنة بالفترة المبكرة من الحداثة. جعلت تيارات منتجات زراعية دولية أساسية تعبر مناطق مختلفة من العالم. جعل تطور وسائل الانتقالات والسكك الحديدية ووسائل انتقالات بحرية على وجه الخصوص نقل مواد خام ومنتجات جاهزة إلى مسافات بعيدة أمرًا ممكنًا وحدد توظيف مجموعات كبيرة من الناس. عندما نتحدث سواء عن إمدادات الكاوتش من جنوب شرق آسيا أو النفط من الشرق الأوسط فى القرن العشرين فعلينا أن نعترف بأن نقل مواد خام وموارد أصبح وقتئذ فى نطاق أوسع كثيرًا من عصر الحداثة المبكرة عندما لم تكن هناك طرق تجارية مختصرة عبر قناة السويس (عام ١٨٦٩) وقناة بنما. أصبح هذا النقل سمة أساسية لتخصص وتوزيع العمل فى إطار تكامل اقتصادى لم يكن معروفًا من قبل. لم تكن العمليات الصناعية السابقة لهذا العصر تعتمد على إمدادات المواد الخام على مسافات بعيدة. إن الرأسمالية المتطورة صناعيا فقط بإمكانها خلق مستوى إنتاجية يضمن تركيز الموارد والعمل فى أماكن قليلة نسبيًا لصناعة كافة أنواع البضائع التى قد تستخدم فى جميع القارات. بدأت هذه العملية قبل الثورة الرئيسية فى مجال الانتقالات فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عندما بدأ الرأسماليون الإنجليز فى الحصول على قطن أمريكى لتشغيل مصانع النسيج، غير أن درجة دخول الرأسمالية الصناعية للمناطق النائية زادت بصورة ملحوظة بفضل التقدم فى مجال الانتقالات وتقنيات الاتصال تحديدا.

فى فترة الرأسمالية الصناعية فى القرن التاسع عشر فإن توسع نطاق نقل الموارد ومواد خام أكملته زيادة تدفق رءوس الأموال عبر شبكة المؤسسات المالية النامية التى اخترعت طرق جديدة لتحويل الأموال. لذلك ليس من الغريب أن أجزاء من العالم حيث لم تصل المؤسسات المالية إلى مستوى عالٍ من التطور أصبحت أكثر تعرضا لعدم الاستقرار المالى. كان تدفق الرأسمال الغربى إلى آسيا على سبيل المثال يمول المزارع ومصانع النسيج والسفن التجارية والسكك الحديدية. ساهمت تدفقات الأموال العالمية فى تكوين شبكات الاتصالات الاقتصادية التى كانت تلاحظ فى فترة الحداثة المبكرة. وذلك عن طريق خلق مراكز صناعية جديدة وكذلك الارتباط بين موردى المواد الخام والصانعين.

وبطريقة متشابهة زاد تيار المهاجرين فى القرن التاسع عشر. العديد من هذه الهجرات بما فيها الهجرة الأوروبية إلى الولايات المتحدة الأمريكية والصينية إلى جنوب شرق آسيا وأمريكا كانت لها حوافز اقتصادية نظرا للفرق فى الظروف والفرص الاقتصادية فى الوطن القديم والجديد. من وجهة نظر اقتصادية كان انتقال الموارد البشرية والمواد الخام ورءوس الأموال يعزز من العلاقات الاقتصادية بين البلاد والقارات والمحيطات. كانت أسواق العمل والرأسمال تربط الأجزاء المبتعدة من العالم وأصبح العالم أكثر اتحادًا اقتصاديًا منه فى عصر الحداثة المبكرة. وذلك رغم أنه مازال هناك اختلاف ملحوظ بين المثل الأعلى للسوق حسب المذهب الكلاسيكى الحديث وتكامل البضائع والعوامل الصناعية فى السوق، أصبح الاقتصاديون كثيرًا ما يتخيلون العالم حيث تقطع الموارد والمنتجات مسافات بعيدة فى ظل شروط نظام التجارة الحرة، بينما كان من الصعب طرح مثل هذه الأفكار فى فترات سابقة من الزمن.

وأخيرا لننظر إلى البراهين الاجتماعية والثقافية. لنبدأ بالدين. بعد فيبير أصبح العديد من الباحثين يعتبرون ارتباط الأخلاق الاقتصادية باعتبارها شرطًا "للانطلاق" بالأحكام الدينية ـ أمرا شائعا ـ ومع ذلك كان كل شئ عند فيبير أصعب كثيرا من ذلك.

كتب فيبير: "لم تكن هناك أخلاقيات اقتصادية محددة من الناحية الدينية فقط. من الواضح أن لها قانونيتها المستقلة التى أساسها خصائص جغرافية وتاريخية معينة تميزها عن موقف الإنسان إزاء العالم الناتج عن الدين ونقاط أخرى. ولكن لا شك فى أن أحد عوامل الأخلاقيات الاقتصادية هو الأساس الدينى للسلوك اليومى وهو ليس عاملاً وحيدًا. وهو بدوره يتعرض أيضا بالطبع لتأثير النقاط الاقتصادية والسياسية فى هذه الظروف الجغرافية والسياسية والاجتماعية والقومية" (١٦٥).

لم يكن فيبير يقصد المجتمع بصورة عامة بل الطبقات الأكثر نفوذًا، أى حاملو الأخلاقيات الدينية. فى مجتمعات مذهب كونفتسيويس كانت ذلك البيروقراطية العلمانية المنطقية؛ وفى الإسلام مجموعة المناضلين من أجل الإيمان وجمعيات المدنيين من الطبقة الاجتماعية المنخفضة المتابعة للصوفية؛ أصبحت اليهودية بعد الغزو البابيلونى ديانة "الشعب" وأصبح المفكرون حاملى الأيديولوجيا الخاصة بها باعتبارهم ممثلى "فئات مختلفة من المثقفين" (١٦٦). وأخيرا المسيحية كانت أولا دينا مدنيا للحرفيين الرحالين واحتفظت بطابعها منذ لحظة ظهورها وحتى البيوريتانية. بالطبع ليس من المقصود مجرد انعكاس وأيديولوجيا المصالح المادية والروحية لطبقة ما. يوضح فيبير عدة مرات أن العملية كان لها طابع ذو حدين وأن الدين نفسه له أثر قوى على السلوك اليومى لطبقات مختلفة.

أما أخلاقيات الاقتصاد فحسب رأى فيبير كانت ـ متعلقة إلى حد كبير ـ بمصالح خاصة بتلك الطبقات التى أصبحت تحمل عقيدة دينية. هكذا، عند تحكم الموظفين فى الدين كان الدين يتخذ حتما طابعا شعائريا. وعندما اتخذه الحرفيون والتجار إلخ مازالت هناك فرصة لظهور تنظيم الحياة المنطقى أخلاقيا

---

(١٦٥) فيبر، ماكس. الأخلاقيات الاقتصادية فى الأديان العالمية. محالو البحث المقارن فى مجال علم اجتماع الدين // ماكس فيبير. أعمال مختارة. صورة المجتمع. موسكو: يوريست. ١٩٩٤ ص. ٤٤.

(١٦٦) السابق، ص. ٤٥

المتعلق بالمنطقية التقنية والاقتصادية. تأتى من هنا أهمية النشاط المستحب لربنا. كانت هذه النظرية سائدة فى الغرب مبتعدة بذلك عن الصوفية المعروفة والنشوة الروحية غير الواعية (١٦٧). "النبوة الدينية التى كان المنتمون إليها يشعرون أنفسهم ليس إبريق الإله، بل أداته. كان ذلك قريبا جدا لمفهوم معين لربنا: إله خالق فوق العالم وشخصى وغضبان ورحيم ومحب ومطالب ومعقب على خلاف الكائن العالى غير الشخصى الذى يمكن تأمله للرسل فقط بناء على مثل شخصى. ويعتبر فيبير أن المفهوم الأول كان سائدا فى الديانة الإيرانية وديانة آسيا الأمامية والديانة الغربية الناتجة عنها والثانى فى الديانة الهندية والصينية" (١٦٨).

يعتبر فيبير أن التدين الروحى كان - فى جوهره - عدوًا لمجال الاقتصاد. لم يزل النشاط العلمانى فى الواقع بلا معنى وكان يبعد عن الهدف الدينى. كان الوضع مختلفا تماما فى أماكن أخرى حيث اتحد العازفون الدينيون فى الطائفة الزاهدة الساعية لتغيير الحياة العلمانية حسب إرادة ربنا. "تم وصول إلى فك السحر بالكامل فى العالم ونقل طريق الإنقاذ من "الهروب التأملى من العالم" إلى "إصلاح" تقشفى نشيط. كان يتم ذلك فى الغرب (فيما عدا عدة الطوائف منطقية موجودة فى كل مكان) فى الكنائس وطوائف البروتستنتية التقشفية فقط. كانت نقاط الفكر الدينى الغربى (الأوروبى) التى لها أسباب تاريخية تلعب دورا مهمًا فى ذلك. منها تأثير المحيط الاجتماعى الذى يحدد كل شئ لتطوير الطبقة. وبنفس هذه الدرجة الطابع الأصلى لهذه الديانة: الله فوق العالموخصائص وسائل والطرق إلى الإنقاذ التى حددها الرسول الإسرائيلى لأول مرة" (١٦٩). كان ذلك يعنى أن الزهد فى الدنيا كان يفتح طريقا إلى الإنقاذ من خلال الصفات الأخلاقية للنشاط الإنسانى. كانت رحمة الله واختيار الإنسان يتم إثباتهما فى الحياة اليومية وعلى وجه الدقة فى النشاط اليومى المنطقى منهجيا المستحب لله. عند رفعها منطقيًا إلى مستوى الرسالة أصبحت إثباتًا للاختيارية للإنقاذ.

---

(١٦٧) السابق، ص ٥٧ - ٥٩ .

(١٦٨) السابق، ص ٥٩.

(١٦٩) السابق، ص ٦٤.

ولكن لا يعنى ذلك أن هذا النشاط كان شائعًا بالنسبة إلى البيوريتانيين فقط، بل كان شائعًا بالنسبة إلى العاهل البوذى أيضا، غير أنه بالنسبة إليه كان خاليا تماما من العلاقة بالمنطقية العلمانية باعتباره متجها إلى التحرر من "ساقية" التحولات. كان هناك العديد من الوجوه والتركيبات الانتقالية بين هذين القطبين. هكذا، فى رأى فيبير وطائفيين متشابهين وإخوة آخرين من القرون الوسطى فى الغرب بإمكان الإسلام مع جمعياته الأكثر شاملية أن يسهم فى دخول الدين للحياة اليومية. وفى كلتا الحالتين كانت الطبقة الشائعة للدين هى الطبقة المتدنية من المدنيين على وجه الخصوص. ولكن كان روح هذه الأديان كانت مختلفة تماما (١٧٠).

نلاحظ تعليقًا منهجيًا مهمًا لفيبير: "... نحن هنا نريد النظر فى أهم الديانات العظيمة. يمكن استنتاج منها مجموعة أنماط يكون كل منها "درجا" جديدا للنمط السابق. وجميعها شخصيات ذات طابع صعب للغاية وتشكل فى مجملها - جزءًا فقط من التركيبات المحتملة التى يمكن خلقها فكريًا من خصائصها الشائعة العديدة" (١٧٧). يمكن القول إن فيبير باعتباره عالمًا حقيقيا لا يقبل مناقشة تفوق دين ما معترفا بمكانة كل منها. ولكن قام بذلك باحثون آخرون بدلا منه، موظفين اسم فيبير لإعطاء صورة قانونية لادعاءاتهم المثيرة للجدل إلى حد كبير.

تكون فى العلم الغربى تقليد مستمر لتحريف الحياة وتطور ليس المجتمعات البوذية فحسب بل المجتمعات الإسلامية أيضا. يتمثل السبب الرئيسى لذلك فى الأسس المسيحية للثقافة الغربية. اتضح ذلك بجلاء فى الوعى المسيحى فى القرون الوسطى. كان يشمل فكرة أن يجوز تجسيد أصل واحد فقط للدين، ووفقا لذلك يستند إليه مجتمع أصلى واحد فقط. من وجهة النظر هذه استقبل الإسلام الذى ظهر بعد المسيحية بعدة قرون على أنه شئ ضد المسيحية أو أداة

---

(١٧٠) السابق، ص ٦٥

(١٧١) السابق، ص ٦٥

معمولة واعية تضمن تحول البربرة إلى المسيحية. أثبت التحليل الحضارى هذه النظرة المسيحية إلى المجتمعات الإسلامية فيما بعد، ولقد تكونت فى هذه النظرة فلسفة التاريخ الأوروبية فى القرن الثامن عشر. انعكس هذا التأثير بطريقة غير مباشرة حتى على الماركسية مع نظريته الخاصة بالتكوين عند النظر إلى المجتمعات الشرقية. يعنى ذلك تفسيراً معينا لتاريخ المجتمعات الإسلامية التى تكونت فى علم التاريخ الغربى. من وجهة نظر فلسفة ما بعد الحداثة يمكن وصف التأثير الدينى على التفكير العلمى بأنه سياق بداخل السياق.

تقصد المركزية الأوروبية أن المجتمع المسيحى يتفوق على المجتمع الإسلامى بنفس درجة تفوق الحضارة على البربرية. عادة ما يتم التعبير عن فكرة تفوق المسيحية على الإسلام بطريقة غير مباشرة، بينما يتم التعبير عن فكرة الطابع البربرى للمجتمع الإسلامى بطريق مباشرة. وذلك من خلال اللجؤ إلى التاريخ والقوانين التى تحكم تطور المجتمع والمصطلحات مثل سير التاريخ والتقدم والحرية والديمقراطية. ولذلك بالتحديد يشتمل السرد الحضارى الغربى لتاريخ المجتمعات الإسلامية على روايتين مختلفتين: يتعلق أحدهما بفلسفة التاريخ والآخر بفلسفة الدين. وفى أغلب الأحيان تحدد الرواية الأخيرة (فى قوالبها المختلفة) الرواية الأولى. كثيراً ما تختلط هذه الروايات ببعضها فى أعمال مفكر غربى معين وتؤدى فى آن واحد إلى تقديرات مضادة للحضارة الإسلامية (ليبنيتس). القليل من المفكرين استطاعوا أن يربطوها ببعضها (هيجل).

تقدم الرومانسيون الأوروبيون (ف. شليجيل وشاتوبريان وكارلايل) فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بفكرة دور المسيحية الحضارى فى العالم. وخرجوا بنتيجة أن العالم الإسلامى أصبح متحضراً فقط بفضل التأثير الغربى.

أيد الإيجابيون (ى. رينان وج. ليبون) هذه الفكرة عندما حاولوا أن يثبتوا اللامماثلة الأنطولوجية واغتراب الشرق الإسلامى البربرى مقارنة بالمجتمع الغربى. هنا وفى سياق الأفكار الإيجابية بشأن المجتمع الإسلامى يمكننا أن

نناقش ما يطلق عليه "الأصولية الإسلامية"، حيث يمكن تعليل أصلها ووجودها بأنها رد المجتمع الإسلامى على الإجبار على متابعة نمط الحياة الغربى. هذا هو رد الفعل على محاولات إخضاع المسلمين النسبى لتاريخ الحداثة الغربية واستئصال خبرة الشعوب الإسلامية الحيوية من التاريخ الحديث السائد. تعكس هذه الظاهرة النزاع المتواصل بين الحضارات حيث يعتبر الطرف الإسلامى نفسه ضحية. هنا يمكن اتهام العلماء الغربيين بأنهم خلقوا تاريخ المجتمعات الإسلامية العنيف والمتعصب؟

يجب أولا أن نعلل السياق التاريخى لإبداع الإيجابيين حيث عزز تفوق الغرب على العالم أجمع وقتئذ الاتجاهات المركزة على أوروبا فى علم الإسلاميات الغربى. النظريات البدائية المنطقية الشاملية ذات روح التنوير فيما يخص المجتمعات غير الأوروبية حل محلها تطرف آخر: التعددية الثقافية السياسية والعنصرية الأنطروبولوجية التى اعترفت بأن نمط التطور الاجتماعى الأوروبى هو القالب الوحيد للشاملية. اعتبر الإيجابيون أنه باستطاعتهم أن يقوموا بإصلاحات المجتمع إذا وفر علم الاجتماع معرفة جيدة للمجتمع. ولذلك تحديدا اهتموا بالشرق الإسلامى كجزء من العالم قد يطبقوا عليه نشاطهم الإصلاحى. نجد فى أعمال ى. رينان وج. ليبون أفكار عديدة اقترحها التنوير والرومانسيون، غير أنها تخل بنظريات التمييز العنصرى. سعى علم الاجتماع الإيجابى فى أن يكشف العرق كمادة أصلية للحياة الاجتماعية والحضارة. فى التعليل الاجتماعى بإمكاننا فرز تعليلين مختلفين للمجتمع وهما: النظرية الطبيعية والنظرية المنطقية الموروثة من التنوير. ومع تطور علم الاجتماع الإيجابى تحولت النظريتان إلى التفسيرات غير المنطقية والمنطقية لأسباب تطور المجتمع. يختار المؤرخون فكرة توحيد أو تعددية السير التاريخى حسب ميولهم إلى نظرية ما عند تناولهم لقضية الاتحاد العالمى. تهتم فلسفة التاريخ الإيجابية بمصير المجتمع والحضارة الغربية وتعبر عن النيات المتفائلة للبحث العلمى والإصلاحات فى المجتمع (ى.

رينان) أو التقدير المتشائم حيث إن نيات التحول العلمى الاجتماعى الطويلة المدى قد تدمر الأسس الطبيعية (ج. ليبون).

حيث إن المجتمعات الغربية كانت لديها معلومات دقيقة تخص المجتمعات الإسلامية فلقد أصبح التحول الاجتماعى الأوروبى أمرًا حتمًا عالميًا. فوفقا لآراء الإيجابيين فإن الحضارة الغربية لها معنى عالمى غير أن مهمتها تتعرض للمخاطر من قبل البربرية الداخلية والخارجية وعليها أن تتخلص من هذه البربرية بنشاط دون انتظار اختفائه التاريخى الطبيعى.

كتب رينان أن المجتمع الإسلامى يمثل البربرية الخارجية بالمعنى الكامل للكلمة وأن على البشرية أن تتخلص منه بوسائل ثقافية وسياسية. بعد ذلك فقط سيتمكن المجتمع الغربى من إزالة العناصر المهمة للحضارة الإسلامية مثل الدين الإسلامى واللغة العربية سيصبح بإمكانه أن يوظف الموارد البشرية والمادية للمجتمعات الشرقية لصالح البشرية كلها بطريقة فعالة.

إن تقدير ج. ليبون المتشائم للتطور العالمى يخاطب أيضا مصير المجتمع الإسلامى، حيث إنه يشك فى احتمال تحول المجتمع الذى له أسس علمية، فكان ينظر إلى المجتمع الإسلامى على أنه موضوع التأثير الأوروبى. اتخذ ذلك مثالا للمفعول الحتمى لقانون عدم التساوى الطبيعى بين الأعراق والأفراد. ووفقًا لرأى ليبين فإن سبب هذا القانون هو زوال الحضارة الإسلامية وتهديد الحضارة الغربية.

من الواضح أن الإيجابية بصورة عامة تسير وراء تأريخ هيجل فى مقابلته بين المبادئ الأوروبية والشرقية للتطور الاجتماعى. أضافت الإيجابية براهين إضافية إلى فكرة المركزية الأوروبية فى القرن الثامن عشر تتلخص فى أن الحضارة الغربية ستتمكن من أن تصبح عالمية فقط إذا أجبرت المجتمع الإسلامى على النفى النظرى والفعلى.

لا أريد أن أدعى أن الإيجابيين ومفكرين غربيين آخرين يتحملون المسئولية عن ظهور الأصولية الإسلامية. ولكنهم غالبًا أسهموا فى ظهور هذا رد فعل

راديكالى للمجتمع الإسلامى الموجه ضد النفوذ الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين. خلق السرد الغربى الإيجابى إزاء تاريخ الإسلام هذه الآثار الأيديولوجية والسياسية حقًا.

كل حضارة لها أساس دينى. يتضح هذا الأساس ـ كما عرضنا ـ فى القصص التى يسردها لنا التاريخ الأوروبى عن المجتمع الإسلامى. وذلك بطريقة غير مباشرة فى قالب الوعظ الدينى أو صراحة فى القالب المنطقى والفلسفى. يسمح لنا هذا الظرف بأن نزعم بأنه توجد حدود ما للطابع الشاملى والموضوعى والعلمى لتاريخ المجتمعات الإسلامية. وهى قيود خلقها الخيال الأوروبى. يمكن القول إن الحقيقة ومعنى هذا التاريخ لهما طابع سياقى. إن الطابع المسيحى للعلم والثقافة الأوروبية فى جوهره لا يعنى رفضًا لاحتمال الحوار بين المجتمعات الغربية والإسلامية الذى فى أساسه ضرورة إعادة كتابة السرد إزاء بعضهما البعض.

فى السنوات الماضية ظهرت مجموعة من الباحثين الذين رفضوا إدراك مناقشة القضايا المذكورة أعلاه. ولقد أطلق على ذلك فى الأدب العلمى "المقارنة المتبادلة" (١٧٢). يستخدم أيضا مصطلح "التاريخ المقارن". يعتبر المؤيدون لهذه النظرية أن التقدير المتوازن لأحداث واتجاهات التطور فى الألفية الماضية يجب عليه التركيز على التعامل مع المراكز وليس مع مسائل النفوذ والهيمنة كما فعل لاندس وفرانك اللذين استشهدنا بهما أعلاه. هذه النظرية التى لها طابع أقل جدلا وموجهة بدرجة أقل إلى مناقشة مشكلة الأصل بدأت تحل محلاً قياسيًا سائدا فى الولايات المتحدة على الأقل. يقال إن أعمال شبينجلير وتوينبى وكذلك ماكنيل وبروديل هى أصل هذه النظرية (١٧٣).

حاول فيكتور ليبيرمان ـ على سبيل المثال ـ فى بحثه أن يثبت "المجتمعات المحلية الكائنة بالمناطق المتباعدة (بورما وسيام وفيتنام وفرنسا وروسيا واليابان)

---

(١٧٢) Pomeranz. Op.cit P. 10.

(١٧٣) Bentley, Jerry. Shapes of World History in Twentieth Century Scholarshipll Essays on Global abd Comparative History. Ed by Michael Adas. University of Hawaii Press. 1996.

بدأت تتحد فى تشكيلات سياسية وثقافية وتجارية أكبر. يمكن القول إن "الاتجاه إلى الاتحاذ لم يظهر فى أوروبا فحسب"، بل كانت "آشكالا لاتجاهات أوراسية عامة إلى حد آكبر" (١٧٤).

وجهة نظر جيك جودى أكثر اتساعًا أيضًا، ففى رآيه أنه يمكن عرض تطوير المناطق الأساسية فى أوراسيا على أنه متشابه. فهو عبارة عن أشكال لنفس القضية وهى ابتكارات العصر البرونزى المتعلقة بالزراعة وقيام الميتالورجيا. هذه النظرية شائعة بالنسبة إلى عملين بارزين وهما: كتابان "الصين تتحول" لفونج، و"التفاوت الكبير" لبوميرانتس (١٧٥).

حاول فونج فرز التشابه وكذلك الاختلافات الأساسية بين أوروبا والصين وهذا مهم جدا لفهمنا لهذين العالمين. لا يقارن فونج بين أوروبا والصين من حيث التطور الاقتصادى فقط، بل يدرس المشاكل السياسية لتكوين البلاد وحركات الاحتجاج الاجتماعى. فحسب رأيه واجه الصينيون والأوروبيون مشكلات سياسية واقتصادية شائعة للمجتمعات الزراعية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأشار على وجه الخصوص إلى عدم ضمان المحصول وكذلك قلة الموارد البشرية. لعبت المشكلات السكانية أيضا دورًا كبيرًا رغم أننا نلاحظ هنا اختلافات كبيرة من حيث توزيع العمل وتخصص الصناعة.

كان الاقتصاد الأوروبى والصينى مختلفين عن بعضهما بالطبع. هكذا، فإن الجزء الأكبر من الصناعة الصينية كان له طابع زراعى، بينما فى أوروبا جزء من الصناعة نشأ فى المدن ثم تم نقله إلى الريف فيما بعد. ولكن عموما طور فونج

---

(١٧٤) Lieberman, Victor Transcending east-West Dichotomies: State and Culture Formation in Six Ostensibly disparate Areas || Modern Asian Studies. 1997 Vol 31 P. 468.

(١٧٥) Bin Wong R China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experiences Ithaca 1997.;

Promenaz. Kenneth. The Great Divergence Europe, China, and the Making of the Modern World Economy. Princeton: Princeton University press 2000.

وآكد البرهان الذى قدمه آدم سميث فى "ثروة الأمم...". كان التطور الاقتصادى الأوروبى والصينى فى ذلك العصر يلبى معاييره. هذا النمط من التطور يطلق عليه عادة فى الأدب العلمى "توسعى" أى آن النمو عادة يتحقق على حساب الزيادة فى الاستثمار، وكمثل لذلك استصلاح الأراضى أو زيادة عدد العاملين نظرا للزيادة السكانية.

إن تطور المعدات وزيادة ثقافة الزراعة وتربية المواشى كان لهما دور كبير فى تطوير الصناعة الزراعية، غير أن النمو التوسعى كان شائعًا بصورة عامة للمجتمعات من النمط الزراعى التى كانت العناصر العضوية مصدرًا أساسيًا للطاقة بالنسبة إليها. هذا نمط من النمو تحديدا فى رأى فرانك مكن الصين من التغلب على زيادة عدد السكان المكثفة فى الفترة من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. ولكن النمو التوسعى حتى إذا اصطحبته بعض التطورات الفنية لايعنى بالضرورة انطلاقًا فى اتجاه الثورة الصناعية. ففى رأى فونج إذا استطاعنا أن ننظر إلى أوروبا والصين فى عام ١٧٠٠ على سبيل المثال، فغالبا لن نتمكن من التنبؤ بما سيحدث فيما بعد. كلاسيكيو الفكر الاقتصاد السياسى الإنجليزى (مالتوس على سبيل المثال) كما نعرف لم يقصدوا التصنيع، بل كانوا يصفون أساسًا محدودية الاقتصاد الزراعى (١٧٦).

أصبح اكتشاف طريقة الحصول على الطاقة من مواد معدنية وليست عضوية نقطة التحول. كانت بداية الاستخدام الواسع للفحم مقدمة للنمو "المكثف" على أساس زيادة الفاعلية. نظرًا لتمسكه بدراسة الهياكل يذكر فرانك الحدث الذى حدد المصير بين عوامل أخرى وفرت صعود أوروبا. يعترف لانديس بأهمية الآلة البخارية ولكنه أيضا لا يعترف بأن تحول مصادر الطاقة كان عاملا حاسمًا. أما بالنسبة إلى فونج فهذا المعنى له معنى أولى. وخرج بالنتيجة التالية:

---

(١٧٦) Wrigley E.A. The Limits of Growth: Malthus and the Classical Economists // Population and Resources in Western Intellectual Traditions Cambridge: Cambridge University press. 1989. P. 30-48.

"تغير عالم الإمكانيات المادية بصورة درامية فى فترة من عام ١٧٨٠ وحتى عام ١٨٨٠ .لم يشهد آى قرن سابق مثل هذه التغييرات (١٧٧).

يتفق بوميرانتس مع فونج أنه عند حدوث "الانطلاق الفحمى" أصبح الإنجليز فى حالة منحت لهم مزايا عديدة. كان حظهم جيدا من الناحية الجغرافية: توفر الفحم والحديد الخام فى بريطانيا وكذلك المواصفات الكيميائية العالية للفحم البريطانى سهلا الانتقال إلى النمط الجديد من الاقتصاد. يتلخص برهان بوميرانتس فى آن الثورة الصناعية أنهت حل مشكلة محدودية الأرض ليس فى بريطانيا فقط، بل فى الجزء الأكبر من آوراسيا بعد ذلك بقليل. "وهكذا، فإن الابتكارات والأسواق والوضع العام الجيد مجتمعة خلقت إمكاية الانطلاق فى العالم الأطلنطى، بينما أدى الانتشار السابق للأسواق الأفضل أداء فى آسيا الشرقية إلى مشاكل بيئية بدلا من ذلك" (١١٧٨).

كانت عملية تكوين الدول حسب فونج عاملا آخر سمح بتكوين هياكل مناسبة للتطور والنمو وذلك بالإضافة إلى طبقات ذات استقلال نصفى وكنيسة مستقلة. لا يعنى ذلك على الإطلاق أن النظام الحكومى الأوروبى كان يتفوق على الصينى. ففى الصين فإن الرعاية الحكومية للنعمة والتربية المعنوية للمجتمع والطبقات الأكثر فقرًا ـ على وجه الخصوص ـ أدت إلى التكوين المبكر للسياسية الاجتماعية التى لم "يكتشفها" الأوروبيون لأنفسهم إلا فى العقود الماضية. ابتداء من العام ١١٠٠ على الأقل كانت البيورقراطية تحكم الصين "وفقا للقواعد والتعلميات التى تكونت أثناء المسار التاريخى الذى يفرض قيودًا على استبداد الحاكم" (١٧٩). إن قدرة الحكومة الصينية على تحصيل الضرائب ووفقًا لمبادئ مختلفة إلى حد كبير كانت موضوع الحسد من قبل الملوك الأوروبيين أو على الأقل من قبل الذين تمكنوا من التعرف عليها.

(١٧٧) Wong. Op. cit P. 279.

(١٧٨) Promeranz. Op cit P 23.

(١٧٩) Ibid. P. 79.

يثبت ذلك زعم فونج أن أوروبا والصين سارا فى طرق مختلفة من الناحية السياسية حتى القرن التاسع عشر. على خلاف فرانك الذى يربط جميع العمليات بطريقة أو بأخرى بطريقة آو بأخرى بالنظام العالمى للتبادل، يعترف فونج بالاستقلال النسبى للدولة وكذلك بقدرتها على التحكم فى المساحة العامة واتخاذ قرارات إبداعية.

السياسة الاقتصادية لكل من أوروبا والصين لم تختلفا عن بعضهما بدرجة يصبح واضحا منها من يسير فى اتجاه السيادة ومن يسير فى اتجاه التدهور . ولا يقارن بوميرانتس فى هذا الصدد المنطقة بالبلاد بل يفهم بالتسميتين مجموع مجتمعات وبلاد مختلفة معترفًا بأن كل نظرية تشمل تنوع كبير من الأنماط.

إذا كان فونج يركز على العناصر البنيوية فى إطار الاقتصاد السياسى الأوروبى النامى مما يسمح باستخدام الطاقة المستقبلية للانطلاق كاملة، فبوميرانتس حاول أن يعلل الملامح الخارجية للنظام التجارى الأطلنطى باعتبارها جزءًا من منظومة عالمية أوسع جعلت هذا الانطلاق أمرًا ممكنًا عمومًا. أجزاء معينة من الصين وأوروبا شهدت نموا كما رآه آدم سميث ابتداء من القرن السادس عشر على الأقل إن لم يحدث ذلك من قبل. ولكن فى القرن الثامن عشر فرضت المحدودية البيئية التى كانت تتمثل فى نقص الخشب والألياف وكذلك انخفاض خصوبة الأرض قيودًا على تطور اقتصاد الدولتين. السياسة التجارية التقليدية منذ زمن عندما كان الأوروبيون يبيعون الفضة ويشترون البورسلين والحرير والذهب الآسيوى لم يتمكنوا من حل هذه المشكلة؛ لأن استصلاح الأراضى كان فى أساس الاقتصاد الأوراسى. لم تتمكن السوق الحرة من حل هذه المشكلة أيضا لأنه مع الزيادة السكانية كان يصبح أصعب فأصعب أن تعفى الأرض من وظيفة الصناعة الزراعية من أجل تطور الصناعة. وعلى أى حال يزعم لانديس أن التجارة الآسيوية كانت أقرب إلى المثل الكلاسيكى الجديد للعديد من البائعين والمشترين المتنافسين بين بعضهم وبخاصة فى مجال تجارة

الحبوب والقطن أكثر من التجارة الأوروبية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر.

أصبحت الشبكات التجارية الجديدة حلاً للمشكلة، وكانت العوامل الغير تجارية تلعب دورًا أساسيًا فيها. حسب بوميرانتس لم تكن التكنولوجيات الجديدة والأسواق المنطقية أهم الابتكارات فى هذه العملية، بل الاجتماع الابتكارى بين النشاط التجارى والإجبار وبخاصة فى المنطقة الأطلنطية. انتقد بوميرانتس فكرة التميز الأوروبى بطريقة منطقية. فهو لا ينفى أن فى بعض المجالات مثل صناعة الأدوات العلمية كان الأوروبيون بدون شك يتفوقون على غيرهم. ولكن النتيجة التى خرج بها ليست نهائية: لم يكن انطلاق أوروبا العظيم نتيجة التطور الأوروبى الداخلى كما يعتبر لانديس.

ماهى نقاط الاتفاق بين فونج وبوميرانتس؟ كلاهما يعتقدان أن الثورة الفحمية هى نقطة حاسمة فى تاريخ العالم المعاصر. يعتبر فونج أن أوربا والصين تطورا بطريقة متشابهة وصفها آدم سميث ولكن مستقلين عن بعضهما، بينما أضاف بوميرانتس إلى ذلك أن التفاعل فى إطار النظام الأطلنطى هو تحديدا ما مكن بريطانيا من الطريق الذى تنبأ به مالتوس. ولكن لم يقصد أحد هؤلاء المؤلفين ولم يذكر مؤلفون آخرون إطلاقًا طبيعة تأثير السيادة الأوروبية المتعلقة بالانطلاق الفحمى. وجهة نظرهم هى وجهة نظر مركزة على أوروبا ويحاولون اكتشاف المزايا الفريدة للحضارة الأوروبية ويوضحون دائما أن أوروبا تركت تراثا هاما للعالم المعاصر. من المعروف أن هذا التراث يشمل فكرة الحرية والفردية. من الصعب عرض كيف انتشرت الأفكار المعاصرة بصور واسعة مثل فكرة المساواة التى كانت أساسًا لمبادئ حقوق الإنسان أو فكرة السيادة الشعبية التى أصبحت أساسا للبنية الرأسية لغالبية الدول المعاصرة ويمكن النظر إليها على أنها نمت بالدرجة نفسها من تقاليد آسيا وأوروبا. ومن الواضح أنها لم تكن أمثلة عليا لآدم سميث حتى إذا كان بإمكان اكتشاف جذورها هناك. لا شك فى أن الأوروبيين دخلوا الحقول العالمية أثناء الخمسمائة عام الماضية. ولكن بدأت هذه العملية

متأخرة إلى حد كبير. ولكن من المهم أيضا ما حدث بعد ذلك حيث غير دخول أوروبا إلى عالم الحالة العالمية بأكملها بصورة درامية وما هى عناصر هذه الحالة؟ يعتبر معظم الباحثين أن "المعجزة الأوروبية" لم تبدأ إلا فى عام ١٨٠٠ والمركزية الأوروبية جزء لا يتجزأ من التوسع الاستعمارى.

وفى الوقت نفسه كان هناك تشابه بين هذه المناطق من حيث ديناميكية النمو والتوسع الاقتصادى الذى أصبح أكبر مما كان عليه سابقًا. كانت هناك اختلافات هامة بين الاقتصاد السياسى للإمبراطوريات الزراعية والتجارية مما يساعد فى تعليل لماذا أثبتت بعض البلدان الأوروبية حضورها فى آسيا وأمريكا بدرجة أكبر وليس على عكس ذلك. ولكن لا يعنى ذلك أن الأوروبيين كانوا أكثر البلاد نجاحا فى مجال الاقتصاد فى ذلك العصر. ووفقًا للمعايير الميركانتالية قامت الصين بنشاط أكثر من الأوروبيين من خلال دخول المليارات بالفضة وتأكد هذا النشاط عن طريق التوسع التجارى. كانت التجارة البحرية المبكرة تتبع منطق اقتصادى وسياسى محدد ومن خلاله تم فرز مجموع العلاقات التى تختلف إلى حد كبير عنها فى القرنين التاسع عشر والعشرين. إن زيادة العلاقات الدولية التى أصبحت ممكنة فى عصر الرأسمالية الصناعية كانت ترجع بشكل أساسى إلى التغييرات العلمية والتقنية التى وفرت للأوروبيين وضع سياسى واقتصادى لم يكن متاحًا لهم حتى القرن التاسع عشر على الإطلاق.

المؤسسات الاقتصادية الأوروبية فى عصر الحداثة المبكرة لم تعمل لكى تبدأ التصنيع ولكنها لعبت دورها فى اتجاهين على الأقل عندما أصبح التصنيع ممكنا. أولاً، كثيرًا ما كانت المؤسسات الأوروبية تعمل جيدًا وتوفر النمو الصناعى، فالشبكات المالية على سبيل المثال أسهمت فى حركة الرأسمال فى نطاق واسع، ومنحت النظم القانونية فرصة لإبرام عقود أصعب فأصعب. ثانيا، حددت الطريقة الأوروبية معايير اضطر الآخرون أن يتبعوها إذا كانوا يريدون أن يصبحوا جزءًا من الاقتصاد العالمى وليس بالضرورة؛ لأن هذا المنهج كان يتفوق على غيره أو كان أكثر شاملية، بل لأن التكامل كان يطالب بتوظيف ممارسات

مطابقة ومتكاملة. إستراتيجيات الحداثة المبكرة الموجهة إلى توزيع العمل بأشكال مختلفة استمرت فيما بعد. ولكن حدث هذا التتابع لمعنى جديد مع الرأسمالية الصناعية التى أعادت النظر فيما يجب على التجارة الدولية أن تكون وتقدم أثناء ذلك "تحديات" اقتصادية جديدة لإمكانات سكان العالم، أى المشكلات والفرص التى نعرفها الآن.

تدريجيا يتضح أكثر فأكثر أن تقسيم التاريخ العالمى إلى حضارات محلية منفصلة حسب الزمان والمكان هو طريق يؤدى إلى مأزق. فمن الواضح أن البشرية ترغب فى التفاعل العام على الكوكب والارتباط المتبادل والوحدة الثقافية. من هنا تأتى ضرورة إعادة الإدراك الفلسفى للتطور الحضارى. يمكن طرح القضية بطريقة أخرى: تنعكس القيم الإنسانية على كل حضارة محلية. ليس الاختلاف بينها فى عدم التوافق الثقافى، بل درجة تحقيق القيم الثقافية الدائمة. فى هذه الحالة وفى ضوء القيم الإنسانية العامة لا تظهر الحضارة الأوروبية بعينها كحضارة فريدة من نوعها، بل كحضارة استوعبت العديد من القيم الإنسانية العامة التى تدخل اليوم مرحلة الثراء على حساب القيم الثقافية والتجارية الخاصة بمناطق أخرى من الأرض. يمكن القول إن لا يجوز اعتبار جميع القيم الأوروبية إنسانية عامة، والقيم الإنسانية العامة بدورها ليست جميعها لها جذور فى أوروبا.

الفصل السابع

التناقض الأمريكى: التميز والشاملية

إذا كان التميّز الأوروبى منتجًا جانبيًا "للانطلاق" الأوروبى العلمى التقنى، فـ"التميّز الأمريكى" الذى حل محلّه ابتداءً من منتصف القرن العشرين ثمارًا لصياغة واعية لأيديولوجيا موحّدة ومحدّدة للأهداف، نتيجة لبناء المجتمع الجديد. إنّ تطوّر المذاهب لا ينفصل عن مراحل قيام "الحضارة الأمريكية"؛ لذا نلاحظ قبل كل شئ تعقّده البنيوى وتعدديّة عناصره.

إنّ البحث عن جوهر وأسطورية الحضارة الأمريكية يتعلّق بصعوبات ملحوظة فيما يتعلّق بصورة مباشرة بادّعاء الولايات المتحدة لشاملية حضارتها التى تكاد تتعرض لتأثيرها جميع مظاهر حياة الإنسان المعاصر. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يطلق وزير خارجية فرنسا الأسبق على الولايات المتحدة "دولة عملاقة" ويرفع وضعها بذلك إلى مستوٍ أعلى من "الدولة الفائقة".

من المعروف أن أمريكا تتميز بتعدد حضارى: فهى مزيج بين عدة تيارات حضارية (العتيق و"الأساسى" و"المحور الثانى") بالإضافة إلى الخط الطولى (التيارات السائدة من المهاجرين) والخط العرضى (المحلى). وتحدد خصائص الحضارات الأمريكية إلى حد بعيد حسب طريقة تقدير هذا المزيج.

فى نهاية التسعينيات من القرن العشرين قام الكاتب والمؤرخ الأمريكى مايكل ليند فى كتابه "الوطنية الأمريكية الجديدة" بفرز المراحل الأساسية لقيام الحضارة الأمريكية التسعينيات على النحو التالى:

- أمريكا الإنجليزية (ابتداءً من وصول "مايفلاور" وحتى منتصف القرن التاسع عشر)؛

- أمريكا الأوروبية (ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين)؛

- "التعدّد الثقافى" (ابتداءً من النصف الثانى للقرن العشرين وحتى الآن)"(١٨٠).

لنقف عند هذه المراحل بشئ من التفصيل لنتابع تحولات مذهب "التميّز الأمريكى".

يمكن نسب نشأة المذهب إلى ظهور السكان الأوائل على ساحل أتلانتا الشمالى. فقد هاجر البيوريتانيون إلى أمريكا بهدف واضح وهو بناء مجتمع فاضل يتجاوز نطاق التاريخ أى مجتمع "سيون الجديد" الخالى من الفساد والظلم وكأنهم قد تركوهما فى أوروبا. إن جون وينتروب هو أوّل من وظّف استعارة "المدينة على المرتفع" المجسدة لشعور البيوريتانيين بطبيعة خاصة لعملهم الذى يقوده الله والذى لم يسبقه شيئا مثله منذ أيام الإنجيل على الأقل. لم يوضح وينتروب الطبيعة المميّزة للتجربة البيوريتانية فى التطور السياسى والاجتماعى والدينى، بل أشار إلى الدروس الملقاة على البشرية بأكملها، والتى ستنتشر شفهيا فى العالم أجمع. يجب على "المدينة على المرتفع" أن تقف فى مكان شاهق الارتفاع لتثبّت جميع الشعوب نظرتها إليها"(١٨١). هكذا، ومنذ البداية حمل تناقض مذهب "التميز الأمريكى"جانبين: التميّز والشاملية.

لقد لعبت استعارة وينتروب دورًا أساسيًا فى تكوين الأمة الأمريكية على مدار تاريخها مع الانتشار المكانى من المستعمرات الأولى فى الشرق وحتى انضمام كاليفورنيا. فأيّد الساسة والعلماء أشكال ومعتقدات إضافية مثل التفرّد

---

(١٨٠) Lind, Michael. The New American Nationalism Princeton: Princeton University press. 1998.

(١٨١) A Model of Christian Charity. // The Puritans in America: A Narrative Anthology. Ed by Alan Heimert and Andrew Delbanco Cambridge. Cambridge University Press. P. 71-74

الخشن الذى جسده رواد ومهاجرو "الحدود" ("Frontier") وإلقاء الضوء على إدمان رجال الأعمال للعمل وكيف صعدوا من الفقر إلى الثروة بفضل جهودهم الخاصة، وكذلك الطبيعة غير الاستعمارية للتوسّع الأمريكى. ودعم ذلك تمييز الخبرة الأمريكية والهويّة القوميّة. ولكن صورة وينتروب الفنية "للمدينة على المرتفع" لاتزال رمزا واضحًا بجلاء للخبرة القومية إلى حد أنه لم يكن يقبل أى مقارنة أو دخول لتاريخ باقى البشرية. إن التناقض الداخلى لصيغة وينتروب تمّ حلّه أخيرا من خلال الترددات الأيديولوجية بين التميّز والشكل الأمريكى للمهمّة العالمية التحضيرية وذلك حسب الاحتياجات السياسية الجارية. نطق المفكرون والساسة الأمريكيون على مدار القرون بإدعاءات مختلفة تمامًا ومنطبقةً فى بعض الأحيان وابتكارية فى أغلب الأحيان بشأن التميّز الأمريكى. وأصبحت استعارة وينتروب مثلاً للرواية الفضائية واللاهوتية للتمييز وسادت فى الخطاب السياسى والوعى الاجتماعى على حد سواء.

من الغريب أن عدد الأعمال المكرسة لتحليل الاستعارة بصورة مباشرة لا يتجاوز عدد أصابع اليد. لكن الأمريكيين يتلقون هذا التناقض وكأنه شئٌ طبيعى ولا يحاولون القيام بتحليله. لقد حدّد الباحث الأمريكى ويليام أبلمين ويليامس أنّ "الإدراك المكثّف للتفرّد الذاتى" و"الشعور الفعّال بسمو المهمة" هما أهم قضيتان فى مجمل التاريخ الفكرى الأمريكى. ومع ذلك فلقد امتنع عن أى تعليقات تخص استعارة وينتروب(١٨٢). ثم نشر بعد ذلك كتاب "التميّز الأمريكى" لسيمور ليبسيت ومقال لمايكل أداس(١٨٣).

من وجهة نظر "التميز الأمريكى" فإنّ ظهور الولايات المتحدة كدولة عالمية عبارة عن تجسيد لخطة أوحى بها الله. هذا الشعور له طابع عام يتضح بجلاء

---

(١٨٢) Williams, William Appleman America Confronts a Revolutionary World. 1776-1976 NY. 1976. P. 27.

(١٨٣) Lipset, Seymur Martin American Exceptionalism: A Double-Edged Sword NY 1996; Adas, Michael. From Settler Colony to Global Hegemon: Integrating the Exceptionlist Narrative of the American Experience into World History // American Historical Review. December 2001. Vol. .106 No 5.

فى القراءة الأمريكية لتاريخهم وذلك ابتداء من اقتناع البيوريتانيين بأن الوباء الذى وقع على السكان من الهنود الحمر فى بريطانيا الجديدة كان طريقة إلهية لإخلاء "العالم الجديد" للمهاجرين وحتى الادّعاء المؤخر لسيمور ليبيست عن "اليد الإلهية" المسئولة عن ظهور دائم لزعماء أقوياء فى فترات الأزمات فى أمريكا(١٨٤).

كان لمثل هذه المعتقدات مكان فى بلدان أخرى أيضا خلال مراحل مختلفة من التاريخ، ولكن النظرة الإلهية إلى الخبرة الأمريكية تتميز بتفكير أعمق وراديكالية مقارنةً بأىّ نظير أجنبى آخر. فقد أثبتت هذه الاستعارة أنها أكثر استقرارًا ومناعةً ضد النقد مقارنةً بأشكال قومية أخرى للمهمة الإلهية بالرغم من جميع الأخطاء وقسوة القرن العشرين.

أصبح للروايات الأخرى الخاصّة ب "التميّز الأوروبى" تأثيرٌ خاص فى سنوات "الحرب الباردة" والعقود التالية لها وحتى الآن. على الرغم من أن العناصر الإلهية كثيرا ما تكمن فيها، توضح بالإضافة إلى ذلك الطابع المتقدم الفريد والفعّال اجتماعيا للنموذج الأمريكى للتطور المؤسسى والمادى. تكونت هذه الأفكار بدرجة كبيرة تحت تأثير المفكرين الأوروبيين فى عصر التنوير الذين تأملوا فى دروس وآثار الثورة الأمريكية(١٨٥). وفى القرن التاسع عشر وبفضل مساهمة فلاسفة من الاتجاه الليبرالى حصل التاريخ الأمريكى على مبرر لكونه ذروة تطور الحضارة الإنسانية. اتضح أن "التميز الأمريكى" فى قوالبه المختلفة حصل على انتشار غير مسبوق. وكأثر لذلك أصبحت مظاهر مثل الديمقراطية والفردية وقابلية المجتمع للحركة والمجتمع المدنى والعمل الحر والمبادرة والابتكارات والرفاهية المادية إلخ ينظر إليها على أنها ملامح خاصة بالحضارة الأمريكية بالتحديد. فقد زعم مؤيدو التفسير المتقدّم للتميّز الأمريكى أنّ

---

(١٨٤) Lipset. Op cit. P. 14.

(١٨٥) Appleby, Joyce Recovering America's Historic Diversity: Beyond Exceptionalism || Journal of American History 1992. Vol 79 P 419-421

إنجازات أمريكا تتجاوز بأضعاف إنجازات مجتمعات أخرى. وأنّ الدولة وصلت إلى مستوى التطور الأعلى جودة مقارنةً بالآخرين.

من وجهة نظر شاملة لم يكن لادعاءات التميز الأمريكى معنى كبيرا إذا ظلت الولايات المتحدة إقليم الحضارة الأوروبية النائى جغرافيًا والمنعزل نسبيًا، كما كان الأمر فى الواقع على مدار الجزء الأكبرمن القرن التاسع عشر. ولكن صعود البلاد إلى مستوى دولة عالمية فى نهاية الثمانينيات من القرن التاسع عشر وتحوّله إلى مركز العولمة أدّى إلى زيادة تأثيرها على البشرية بأكملها نظرًا "للصورة" الخاصة بأمريكا وكيفية عرضها للشعوب والثقافات الأخرى. لقد منحت هذه التحولات صوتًا جديدًا للتناقضات القديمة للتمييز فى تفسيراته المختلفة لصورة أمريكا باعتبارها نموذجًا لباقى البشرية.

بدأ تناقض التميز يلعب دورًا مهمًا متزايدًا فى الفكر السياسى الأمريكى والسياسة على مدار القرن التاسع عشر بأكمله، كما زعم جويس أبلباى. وكان متجها إلى المهاجرين والأجانب على حد سواء الذين كانوا يهتمون أكثر فأكثر بخصائص التطور الأمريكى: فقد "تغلّب دعاة الديمقراطية الأمريكية على العزل الجغرافى لبلادهم وعمّموا الخصائص الأمريكية أى تمسّكهم بحقوق الإنسان الطبيعية والرغبة فى الاستقلال الشخصى وتأييد الديمقراطية. رَفَع الخيال القومى ما كان يعتبر عشوائيا وممّلا فى مجتمعات أخرى إلى مستوى الهدف الجديد للبشرية "(١٨٦).

إنّ الاقتناع بأنّ الخبرة الأمريكية على الرغم من طبيعتها غير المسبوقة قد تكون نموذجا لمستقبل شعوب أقل ازدهارا وبلدان أقل تطورًا لم يعطى مبررًا قانونيًا للتدخل المتزايد فى العالم الخارجى، بل أسهم فى تخفيض قيمة وحيوية الثقافات الأجنبية وغير الغربية منها على وجه الخصوص.

Appleby. Op. cit. P. 424. (١٨٦)

فى بعض الأوقات كانت هذه التقديرات السلبية تتخذ طابعًا كامنًا على مستوى غير واعى. أصبح الساسة والمبشرون والمسئولون الأمريكيون يظهرون عدم الاحترام أكثر فأكثر إزاء ثقافات وشعوب أخرى تتخلّف فى رأيهم من حيث مستوى التطوّر مقارنةً بالحضارة الغربية البيضاء (الأمريكية بدرجة أكبر). لم تكن هذه النظرية عنصرية بالضرورة، بل كانت مركزية عرقيّة إزاء مجتمعات غريبة. ولكن من المهم أن نذكر أنها استندت إلى فكرة أن طريقتهم فى التفكير والتصرف كانت مختلفة تماما مقارنةً بالولايات المتحدة المتطوّرة والمتقدّمة. لقد كانت صفات مثل "البدائى" و"البربرى" شائعة فى مساكن الهنود الحمر وكذلك فى تقريرات السفراء الأمريكيين بالخارج منذ تأسيس الجمهورية. الزعماء الصينيون واليابانيون الذين قاوموا التدخل الأمريكى فى حياة بلادهم، كانوا يُرسمون فى شكل كاريكاتير وكأنهم رجعيون ومصابون برهاب الأجانب ومتخلّفون. يشبه هذا الأمر تصوير المسلمين كمتعصبين غير منطقيين يحاولون القيام بمقاومة مسلحة ضد الجهود الأمريكية الملهمة من أجل تأييد العولمة الاقتصادية والثقافية. وذلك بعد انتهاء "الحرب الباردة"(١٨٧).

رغم أن الجهل هو بالطبع الأساس لمثل هذه وجهات النظر،إلا أنّها تلعب دورًا مهمًا فى تكوين السياسة الموجهة إلى إعطاء طابع غربى أو أمريكى للمجتمعات والشعوب غير الغربية. فقد مكّنت الإهانة وحتى النفى المطلق للثقافات الغريبة غير الغربية من قبل الدبلوماسيين الأمريكيين والمبشرين والإداريين الاستعماريين من الخروج بنتيجة أن باقى العالم يسعى للتعرف على المؤسسات والقيم الأمريكية. تم تطبيق هذه النظرية والسياسة لأول مرة إزاء الهنود الحمر المقيمين على سواحل أمريكا الشمالية فى عصر الجمهورية المبكرة ومازالت مستمرة على مدار توسع المستوطنات وإخلاء الأراضى من الهنود الحمر. خرج الباحثون المعاصرون الذين درسوا هذه العمليات بنتيجة أن تقليد أمريكا فى ظل هذه الظروف كان يعنى فى الواقع الدمار الثقافى لمجتمعات أخرى.

---

(١٨٧) Barber, Benjamin. Jihad vs. McWorld: How the Planet is Both Falling Apart and Coming Together and What This Means for Democracy. NY. 1992.

ابتداء من القرن التاسع عشر ظهرت افتراضات مركزية عرقية قوية، وهى افتراضات عنصرية بدرجة أكثر فأكثر وتعبر عن التفوق والتطبيق الشامل للنمط الأوروبى الأمريكى من التطور وتحديد السياسة الأمريكية إزاء الهنود الحمر، كما بدأت تنطبق على شعوب وثقافات أخرى. فى الفترة من عام ١٨٩٠ وحتى عام ١٩٠٠تحولت هذه الأحاديث إلى رواية أمريكية محددة للمهمة التحضيرية (رغم أنها ليست فريدة أو غير مسبوقة فى اى حال من الأحوال). وبعد عدة عقود أصبحت أساسًا لنظرية التحديث الشهيرة. تم توظيف الأيديولوجيتين كلتيهما لإعطاء صورة قانونية لمشروعات الهندسة الاجتماعية التى تم إعدادها بهدف تحويل المجتمعات الأجنبية وغير الغربية بصورة أساسية التى كانت ثقافاتها تعرف بأنها تقليدية أو متخلّفة ماديًا لا أمل فيها.

من يعتبر أن التاريخ الأمريكى له طابع غير مسبوق وفريد، كنتيجة للمقارنة بالعمليات فى بلدان أخرى منخفضة الإنتاجية إن لم تكن مستحيلة قد تبدو منطقية بالنسبة إليه. يعتبر العديد من الباحثين الأمريكيين هذه النظرية منطقية إلى حد كبير نظرا لمساحة البلاد الواسعة المستوى الصناعى الأعلى والعزل النسبى على مدار الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى حد ما وقوة التأثير الضخمة على السياسة العالمية ابتداء من انتهاء الحرب العالمية الأولى على الأقل.

على الرغم من قيود ما على مدار فترة طويلة اعتبر العديد من باحثى الأيديولوجيا الأمريكية أن عليهم أن يوضحوا الجذور الأوروبية للمعتقدات والمؤسسات والاتجاهات فى استعمار دولة جديدة باعتبارها مكونات مهمة للمسار المميز للتاريخ الأمريكى . وفى الوقت نفسه فإن العديد من منتقدى التميز الأمريكى كانوا على عكس ذلك يثبتون أن الخبرة الأمريكية تكونت على عكس المجتمعات الأوروبية التى تفوقت عليها والتى أصبح مصيرها إثبات طليعة التطور الإنسانى فى القارة الجديدة(١٨٨).

---

(١٨٨) Rodgers, Daniel. Exceptionalism. ǁ Imagined Histories: American Historians Interpret the Past. Ed. by Malho. Anthony and Gordon Wood. Princeton: Princeton university Press. 1998. P. 21-40.

مع ذلك فالخبرة الأمريكية ليست أصيلة كما يراها أيديولوجيو "التميز الأمريكي". وسنحاول أن نقارن مسيرة الاكتشافات والمستوطنات الأولى على الساحل الأطلنطى بمستوطنات متشابهة فى أستراليا والأرجينتين وإفريقيا الجنوبية. يثبت تاريخ توسع الحدود الأمريكية فى هذه المنطقة وغيرها أن هناك نقاط تشابه بين ذلك وبين ما يحدث فى أجزاء أخرى من العالم. هناك أيضًا تشابهٌ كبير فى بناء أعمدة "الإمبراطورية الأمريكية" مع توسع إمبراطورى للبلدان الأخرى المتطورة صناعيًا بما فيها اليابان. وفى الوقت نفسه، فالعلماء الأمريكيين عمومًا كانوا ينسبون الملامح الأساسية للخبرة الأمريكية للولايات المتحدة وحدها. وحتى إذا حاولوا أن يضعوا تاريخ الحضارة الأمريكية فى سياق دولى أوسع فأنهم يشيرون عادة - على سبيل المثال - إلى أن التطور الصناعى أدى بصورة أساسية إلى خصائص التنمية فى الولايات المتحدة. ليتحول التصنيع إلى عامل أساسى لتعليل خصائص الدولة. وتعلق ذلك أيضا بنمط تنظيم العمل المتميز وغياب أحزاب اشتراكية ذات شأن قادرة على إضعاف الدولة وكذلك القابلية العالية للتحرّك والازدهار المادى عند المقارنة بينها وبين مجتمعات أخرى متطورة صناعيًا.

أشار العديد من المعلّقين إلى أن سيادة التفسير القومى الضيق لتاريخهم سمح بتقديم براهين عديدة دفاعًا عن "التميز الأمريكى". أدى ذلك إلى سوء التقدير المستمر لضرورة التحليل المنظم والتطور التاريخى المتعددين الثقافات. إذا كان التركيز الحصرى على التاريخ الخاص يقبل مقارنات ما ، فإن طابعها غير تام وقصير المدى وكثيرًا ما كانت متباعدة ولا تثرى اعتقادات الواقع. لقد أصبح تهميش الدراسات التاريخية المقارنة فى الولايات المتحدة أثرًا لذلك واستمرّ حتى السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين. زاد بعد ذلك الاهتمام بهذه القضية بصورة ملحوظة رغم أنه لم يتخلص من المركزية الأمريكية الأصلية.

عند النظر إلى التاريخ الأمريكى فى ضوء المقارنة وانضمامه بذلك إلى التاريخ العالمى يجب ألا نخلط بين التميز والاختلاف. الاعتراف بالتميز شائعة بالطبع بالنسبة إلى الفلاسفة الأمريكيين والمؤرخين وعلماء الاجتماع وكذلك

الساسة. لقد اعترف الباحثون الأمريكيون بتفوق ثقافتهم وكذلك الطابع القومى المكون تحت تأثير هذه الثقافة، وذلك ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر. شأنهم فى ذلك شأن مؤيدين آخرين لتمييزهم من بين سابقيهم ومعاصريهم. ولكن على خلاف العديد من مجتمعات أخرى تحمل البراهين المؤيدة للتفوق الأمريكى طابعا أكثر عمقا وتتابعا وتوضح مصادر هذه التفرّد وكذلك مسيرة السيادة التى تعطى تمييزا خاصا لتاريخ الجمهورية الأمريكية مقارنة بباقى العالم.

ابتداء من العقود الأولى للمستوطنات الأوروبية فى أمريكا الشمالية، كاد مؤيدو التميز أن يوضحوا دائما طرق التطور الاجتماعى والقومى فيما بعد غير المسبوقة والمتميّزة من حيث الجودة (وأحيانا من حيث الكمية) والتغلب على الظروف البيئية والخصائص الاجتماعية التى كثيرا ما كانت تعوق الحضارات المبكرة والمنافسين المعاصرين من الوصول إلى هذا المستوى من التحقيق الفردى والجماعى للمقدرة. نظر مؤيدو التميز الأمريكى إلى صعود الولايات المتحدة لتصبح دولة عالمية فائقة على أنه جزء من تقدم لاهوتى فى اتجاه يرجع بالطبع إلى الراصد نفسه وكذلك الزمن التاريخى كتطور أعمال خيرية إنسانية والروعة واليوطوبية والحضارة والصعود الاقتصادى وأخير المعاصرة. هذه النظرية كما سبق أن أشرنا كانت تصطحبه منذ البداية التناقض التى كانت تقتضى نمطًا خاصًا من التعاملات مع شعوب وثقافات أخرى كان يتوقع منها قبول حتمى للحقائق وهذا ينطبق حتى على الأضداد والمنافسين الأكثر ميولاً للتعصب الوطنى والتوسع فى الماضى والحاضر.

يمكن الادعاء بثقة أن اكتشافات الباحثين المعاصرين اللاجئين بنشاط إلى شواهد التاريخ الأمريكى تركّز على أى حال على الاختلافات المفقودة للطبيعة المميزة لخبرة الولايات المتحدة. يتضح أن كل مجتمع كانت له خصائصه و أنّ العديد منها كان يتفوق على الخصائص الأمريكية من حيث عمق التأثير والنطاق. من السهل اكتشاف قضايا مشتركة تثبت أن الولايات المتحدة ليست وحدها فحسب، وإنما واجهت مناطق أخرى من الكوكب أشكال ما للمشكلات نفسها

وعاشوا مسيرات متعددة الثقافات للتحول التاريخى مثل التوسع الزراعى أو التصنيع أو الغزوات التى كان لها تأثير كبير على تطورها.

أسهم التحليل المقارن والنظرية الشاملة التى تم الاعتراف بها فى نهاية القرن العشرين بصورة ملحوظة فى دمار الرواية الموحّدة التى ظلت سائدة فى تاريخ الولايات المتحدة لفترة طويلة. سمح ذلك بتحديد مبدأ الطابع والأفكار القومية كظهور لنفس النمط من الجوهرية الذى كان يتعلق عادة بنظريات تم نشرها ولها مبرراتها فى تصنيفات عنصرية ودينية وحضارية. وهى توضح أيضا كيف تقوم نظريات التاريخ التى فُرضت عليها قيود قومية ضيقة بتحريف اعتقادات التفاعل المتعددة الثقافات والظواهر متعددة الجنسيات.

يكاد أى مظهر لتطوير الولايات المتحدة أن يوضح التوتر بين إدعاءات التميز ورؤية الأفكار والمؤسسات والثقافة المادية الأمريكية الأكثر تواضعًا باعتبارها نماذج قد توظفها مجتمعات أقل تطورًا. توضح جميع هذه العناصر بجلاء أن تاريخ أمريكا هو جزء لا يتجزأ من التطور العالمى من ناحية وأن له ملامح خاصة من ناحية أخرى، غير أنها ليست غير مسبوقة أو فريدة على الإطلاق.

بالرغم من أن البيوريتانيين أقنعوا أنفسهم بأنهم مشعل للعالم أجمع (وهو خطأ واسع الانتشار!) كان التشابه بين الواقع والعزل الفعلى وتهميش كافة المزارع الإنجليزية قليلاً. فقد ظهرت هذه المزارع على الساحل الأطلنطى فى النصف الأول من القرن السابع عشر. بالإضافة إلى ذلك لم تكن تلفت سابقًا حتى نظر سكان الدول المستعمرة التى سادت فيها وقتئذ الفوضى والانشقاق وكان السكان يغادرونها. كل جماعة مستوطنة كانت نقطة فى بحر من المهاجرين الإنجليز الذين كان عددهم يزداد بصفة مستمرة وكانوا يأسّسون نقاط للتجارة وغزو ونقل السكان الأصليين على مساحات ضخمة ابتداء من إفريقيا والمحيط الهندى وأستراليا والصين واليابان وحتى أمريكا الشمالية واللاتينية.

استوطن عدد أكبر من ذلك من المهاجرين الأوروبيين فى المستعمرات الإسبانية الجنوبية، بينما كان عدد عدد المهاجرين إلى الجزر البريطانية فى

البحر الكاريبى فى القرن السابع عشر يتجاوز بصورة ملحوظة المستعمرات فى أطلنطا الشمالية[١٨٩]. مع ذلك كان هناك اختلاف مهم: المهاجرون الإنجليز إلى العالم الجديد كانوا فى أغلب الأحيان يصبحون مستوطنين دائمين. وذلك على خلاف التجار والإرساليين والموظفين الهائمين الذى كان يشكلون الجزء الأكبر من السكان الأوروبيين فى المستعمرات البرتغالية وفرنسا الجديدة والعديد من مدن الإمبراطورية الإسبانية. كانت مجتمعات مستوطنة أخرى يمكن مقارنتها بالإنجليزية الجديدة تقاوم أيضا من أجل البقاء على قيد الحياة، ومنها على سبيل المثال: المستوطنات الهولندية فى جنوب أفريقيا أو الفرنسية فى منطقة نهر سان لافرينتى أو الجزر الإسبانية فى البحر الكاريبى أو فى الأنديز.

كانت بواقى القبائل الهندية قد تعرضت للهزيمة على الساحل الأطلنطى على يد الأوروبيين الأوائل الذين حاولو ممثلو "المدينة على المرتفع" أن يحولوهم وفقا لفهمهم لتعاليم المسيحية ومعايير الحياة الحضارية. المظهر الدينى للمهمة التحضيرية للمستوطنين الإنجليز الأمريكيين الأوائل يشبه إلى حد كبير مشروعات تحقق فى أمريكا المتحدثة بالإسبانية وإفريقيا البرتغالية وإفريقيا بصفة عامة وكندا الفرنسية وكذلك نشاط الإرساليين فى هافانا وإفريقيا الجنوبية وأوقيانيا. ولكن كانت أغلبية البيوريتانيين فى أمريكا الشمالية أقل تسامحًا إزاء الثقافات المحلية من زملائهم الفرنسيين أو الإسبان الذى كانو يقومون أيضا بمهمة تحضيرية، مهما تكن النيات الأصلية أطلق المستعمرون مسيرة عدم الإندماج وتدمير الثقافة الهندية المحلية مما أدى إلى آثار مهلكة للهنود الحمر.

يمكن القول إنه فى بريطانيا الجديدة كما هو الأمر فى مناطق اتصال أخرى ساهم التحول إلى الديانة الجديدة وكذلك التعليم الأوروبى بصورة ملحوظة فى التآكل التالى للثقافات المحلية وذلك بالنسبة إلى الشعوب المنعزلة سابقًا.

---

(١٨٩) To Make America: European Emigration in the Early Modern Period Ed. by Ida Altman and James Horn. Berkeley: Berkeley University press. 1991. P. 3-6.

نلجأ إلى مصدر آخر لنظرية "التميز الأمريكى" وهو المعنى الأساسى للتوسع بما فى ذلك توسع الحدود. فمن الواضح أن التوسع المستمر للحدود أثناء القرون الثلاثة الأولى للتاريخ الأمريكى أسهم فى إثبات وتأسيس فكرة التميز الأمريكى. أصبح التوسع فى اتجاه الغرب ذروة الأفكار التى كانت حاضرة جزئيا فى فكر المستوطنين على مدار القرون. نظر المؤرخ الأمريكى فريديريك جيكسون تيرنير إلى "الحدود" على أنها مصدر الطابع الأمريكى المميز والنجاح غير المسبوق فى رأيه للديمقراطية الأمريكية، وكاد أن يصبح ذلك شائعًا فى جميع الأبحاث التاريخية التالية فى القرن الماضى(١٩٠). وكذلك فإن أفكار تيرنير فيما بعد تتطبق أيضًا على مظاهر أخرى للتميّز الأمريكى. اهتم المؤرخون وعلماء الاجتماع من كندا وأستراليا وروسيا قبل الثورة أيضا بقضية هل ساهم التوسع ذو روح "الحدود" فى تربية الفردية والديمقراطية والمستوى العالى لقابلية للحركة فى المجتمعات التى عاشت مثل هذه التجربة.

ولكن "حدود" الأمريكى عند وضعه فى أطر تاريخية أطول أصبح نوعا من مثل هذه الحركة التى كانت تحدث أيضا فى مناطق أخرى من لعالم التى استوعبها الأوروبيون فى أمريكا الشمالية والجنوبية وإفريقيا الجنوبية وأوقيانيا إلخ. إن التوسع فى أمريكا الشمالية كما هو الأمر فى مناطق أخرى من العالم كان يتلخّص وبخاصة فى الأزمنة المبكرة فى نقل التكنولوجيا وقوالب أخرى للثقافة المادية والمساهمة فى نشر المزروعات والحيوانات الأليفة وكذلك الأمراض، وكان يشمل أيضا النظم الدينية وتوسع الشبكات التجارية وإزالة النباتات والحيوانات المحلية على نطاق واسع.

بالإضافة إلى ذلك فمن المهم أن نتذكر أنّ عمليات متشابهة لعبت دورًا حاسمًا فى تاريخ جميع المستوطنات الأوروبية الجديدة. كانت لها مكانة فى

---

(١٩٠) Turner, Frederick Jacjson. The Significance of the Frontier in American History // The Turner Thesus: concerning the Role of the Frontier in American History. Ed. by George Rogers Taylor. Boston. 1956.

الحداثة المبكرة والعقود الأولى من الثورة الصناعية فى آسيا الوسطى أيضا وفى منطقة الرحالين بين الإمبراطوريتين العثمانية والروسية، والصين وكذلك فى أفريقيا الشرقية والوسطى والجنوبية وفى الجزء الأكبر من آسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية، وكذلك فى المناطق الثقافية العربية والبزيرية فى غرب نصف الكرة الأرضية الشرقى. ولكن على عكس "الحدود" فإن المستوطنين فى أمريكا الشمالية واللاتينية وأوقيانيا وإفريقيا الجنوبية الذى أصبح أثرا لنمو السكان السريع نتيجة لتوسع السياسات والثقافات الأوروبية غير المسبوق إلى ما وراء البحار. وتعد هذه المناطق منعزلة نسبيا إذا نظرنا إليها من منظور عالمى. فتوسّع "الحدود" فى العالم القديم كان عبارة عن امتداد للمنافسة والتفاعل بين الثقافات على مدار قرون عديدة. هذه الاختلافات بين "حدود" أوروبا الجديدة المتحركة وحدود العالم القديم الثابتة كثيرا ما كانت تؤدى إلى نتائج وآثار مختلفة فى مظاهر الكون المختلفة ابتداء من انتشار الأوبئة وحتى مصير شعوب معينة وتغيّرات البيئة. يمكن القول بإنّ التوسّع الأمريكى فى القارة على مدى بعيد ومقارنةً بمناطق أخرى لم يكن متميزا فى أى حال من الأحوال، بل على عكس ذلك كان مثالاً لأحد أشكال هجرة الشعوب التى كانت تتم على مدار التاريخ المعروف لنا فى جميع مناطق الكوكب تقريبًا.

فى الوقت نفسه كانت "حدود" الأمريكى بكافة أشكاله ذات اختلافات عن حركة الشعوب الأخرى التوسعية. هكذا، كان تاريخ "حدود" الأوروبيين فى أجزاء مختلفة من العالم وتوسع روسيا إلى الشرق يشمل التقدم المكانى القادم من الدولة المستعمرة وكذلك تطوير الزراعة والتجارة واستخراج المكنونات والخشب. كانت - النسب والمراحل والمعنى النسبى لكل نمط التوسع المذكور تختلف - إلى حد كبير فى سياقات قومية ومحلية مختلفة. رغم أن العنصر الزراعى كان سائدًا فى التوسع الأمريكى على مدار ثلاثة قرون تقريبًا فقد لعب هو دورًا أقل بصورة ملحوظة فى مستعمرات أوروبية أخرى. ومع ذلك فلقد لعب دورًا مهمًا للغاية فى بعض المناطق مثل الأرجينتين وإفريقيا الجنوبية ونيوزيلنده وأستراليا. تركت تربية

البهائم أثرًا على التطور القومى وبالتالى على التوسع فى مساحات جديدة. ففى أفريقيا الجنوبية لعب اكتشاف الموارد الطبيعية (الماس أولا ثم الذهب) دورًا مهمًا فى توسع "حدود" منذ نهاية القرن التاسع عشر. ولكن مصالح التطوير الزراعى كانت سائدة كقاعدة فى مستعمرات أخرى. كان الخشب عاملاً مهمًا فى استيعاب مساحات جديدة فى الولايات المتحدة وروسيا، ولكنه لم يلعب فى أية دولة دورًا أهم من دور لعبه فى برازيل التى يتعلق تاريخها بحركة "حدود" حتى الآن ولها دافع يتمثل فى استخدام الغابات الاستوائية.

إن مهمة استصلاح الأراضى الواسعة النطاق لأهداف زراعية لعبت دوراً مهمًا فى عملية التوسع فى جميع مناطق العالم تقريبا حيث تم ذلك على مدار القرون الثلاثة ـ الأربعة الماضية. ولكن نظم التوسع الزراعى ونظام شراء ملكية الأرض التى كان الناس يتصرفون وفقا له كانت تختلف إلى حد كبير حسب المجتمع والمناطق والفترات الزمنية. هكذا، فإن المزارعون ورعاة المواشى فى أفريقيا الجنوبية كانوا يمثلون الأغلبية فى أماكن "حدود" الزراعية وكانوا يتقدمون إلى الأمام ليبتعدوا عن السوق المحدودة فى كيب تاون. وفى الأرجينتين حقق المزارعون الكبار الذين اصطحبهم عدد أكبر من العمال المهاجرين التوسع، ولقد كانوا يستوعبون مساحات ضخمة للمراعى. وفى كندا والولايات المتحدة سادت النظم التى كانت تقصد التأييد الموجه من قبل الحكومة إلى تكوين طبقة المزارعين المنتجين للمواد الغذائية لأسواق القارة وما وراء البحار. كانت أنماط العمالة وإعطاء صورة قانونية لغزو الأراضى وتسوية حقوق الملكية والتعاملات بين البيروقراطية الحكومية والمهاجرين تختلف بشكل ملحوظ من منطقة إلى أخرى على الرغم من أن المهاجرين كانوا من بريطانيا فى العديد من الحالات.

ومع ذلك فالاختلافات الملحوظة التى فرضتها الظروف المحلية والتاريخية لا تسمح برؤية إثبات التميز الأمريكى فى الحركة إلى الغرب، إلا أن عددًا من الملامح المشتركة أكبر كثيرًا من ذلك. ففى نيوزيلندا توسعت مراعى النعاج فى منتصف القرن التاسع عشر مما أدى إلى تكوين مجتمع المهاجرين الأكثر استقلالا

سواء من الناحية الروحية أو الفكرية مقارنة بأمريكا على الرغم من الحكم الاستبدادى فى الإمبراطورية الروسية كان ينظر العديد من الفلاحين المهاجرين إلى سيبيريا وخاصة فى زمن إصلاحات ستوليبين على أنها منطقة الفرص الجديدة والحرية الواسعة نسبيا. بالإضافة إلى ذلك أظهرت الدراسات مؤخرا أنه فى أمريكا كان إقطاعيو السكك الحديدية والمزارعون من أصحاب الأراضى الكبار يستفيدون من استصلاح الأراضى الجديدة أكثر من الفلاحين والمزارعين الأحرار.

هكذا، فإنّ التوسع الأمريكى كان له مثيل واضح فى مناطق أخرى من الأرض حيث تم استصلاح الأراضى الجديدة. كانت مجتمعات المهاجرين المنظمة جيدا تضطر كثيرًا أن تحارب مع السكان المحليين فى كل مكان ابتداء من نيوزيلندا وآسيا الوسطى وحتى إفريقيا الجنوبية وكندا، شأنهم فى ذلك شأن الغرب الأمريكى. ولم يحقق المستعمرون انتصارا دائما.

إن محاولات إثبات أن الهنود الحمر كانوا يتميزون "بالبدائية" و"البربرية" "وعدم القابلية للتحضر" وأنه لذلك يجوز اعتبار أراضيهم "خالية" ليست فريدة من نوعها بنفس الدرجة. منذ مطلع التاريخ كانت الشعوب الحضرية المستقرة تثبت حدود المساحة التى كانوا يسكنونها والتى كانت تتيح لهم إمكانات التوسع التالى. الشعوب المجاورة التى كان من المخطط السيطرة عليها كان يطلق عليها عادة "البربريين" (عند اليونانيين والصينيين على حد سواء) أى شعوب ليس لها لغة متحضرة ولا تشارك ثقافتهم الخاصة. التسميات التى أطلقها الرومانيون على شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط الأخرى وعلى الرحالين وتتراوح بين البرابرة والدون لم تكن مجاملة على الإطلاق أيضا. فى عصر حكم العباسيين كان المسلمون الفرس أيضا متكبرين - إلى حد كبير - إزاء الفاتحين الأتراك والمونغوليين. وفى المرحلة المبكرة للتوسع الأوروبى كانت تستخدم ألفاظ مثل برابرة وبدائيون إلخ لتدل على الشعوب التى التقى بها الأوروبيون. كان الهدف من ذلك ترتيب سلم الشعوب من وجهة نظر الفضائل المعنوية والإنجازات الثقافية.

كان النسب إلى السكان الأصليين يعنى ماضيًا فاجعًا ومستقبلاً مأساويًا عليه أن ينتهى مع دمارهم الثقافى والاختفاء البيئى فى أحيان كثيرة. لقد صاغ أحد المحافظين الأستراليين عقيدة هذه النظرية بأنّ "التقدم الطبيعى لعرق السكان المحليين فى طريقه للزوال"(١٩١).

هكذا، فإن قضية التميز الأمريكى قابلة للجدل على الأقل. من خصائص التناقض الأمريكى أن إدعاء التميز تحول فى القرن العشرين إلى إدعاء بنفس الدرجة من الكثافة لشاملية الخبرة الأمريكية ونية فرض نمط الحياة الأمريكى على دول وشعوب أخرى. ترجع جذور الشاملية الأمريكية بالطبع إلى العنصر الدينى فى تاريخهم الروحى.

لقد أشرنا أعلاه إلى أن الجماعات الدينية والبيوريتانية منها بصورة خاصة وضعت حجر الأساس للحضارة الأمريكية. كانت حسب تريلش ثلاثة أفكار أساسية فى قاعدة هذه التعاليم: ١ ـ نظرية الله باعتباره إرادة؛ ٢ ـ نظرية القدر. ٣ ـ نظرية المدينة المسيحية كموضوع إرادة الفرد.

أصبح الله عند كالفين أكثر ابتعاداً مما كان عند سابقيه. فقد تراجع حب الله إلى الخلف والعقل فقط يضاف إلى هذا العالم. وفى الوقت نفسه يصبح الله عند كالفين رمزًا للإرادة ويمكن رؤية تثبيت الإنسان نفسه كإرادة. استوعب البيوريتانيون فكرة تفوق الإنسان الفضائى وإنسانية الله وعملوا على ذلك بكامل الجديّة الممكنة. السلالة الإنسانية شعب مختار وهو للروح مثل معبد بداخل المعبد، ولكن تحتوى قدس الأقداس على الروح نفسها وخبرة الإنسان الخاصة وهو يتوسط كل شئ.

خرجت الفلسفة البروتستانتية بنتيجة أن الروح الإنسانية ليست هدف الكون بقدر ما تحتويه، وأنها منفردة الكون. النظرية البروتستانتية الخاصة باختيارية بعض الناس للإنقاذ وهم الناس المدركون لمصيرهم الخاص منحت العمل التجارى

---

(١٩١) Adas. P. 43.

الحر نفس ثقة الله. كانت لغة البروتستانتية تعبر عن ذلك من خلال المقابلة بين الإرادتين الإلهية والإنسانية. إذا كان فى كل من الكاثوليكية والأرثوزكسية يأمل الإنسان فى الإنقاذ، فعلى البروتيسنتى أن يؤمن بأنه قد "أنقذ"، ومن خلال ذلك يعترف المؤمن بأنه خادم الله المستقل داخليًا عن السلطة الدنيوية. "إرادة الله" فى هذه الحالة هى الميول الاجتماعية النفسية التى تكونها الممارسات الاجتماعية الفعلية باعتبارها دافعًا لها وفى الوقت نفسه أعلى القيم الروحية. سمو الإرادة تعبير عن عقيدة القدر. تمنح الإرادة الإلهية الغير مفهومة هناء الاختيارية لبعض الناس وتحكم على الآخرين بالرفض. مهمة المختار أن يعمل من أجل تمجيد الله فى العالم والولاء لهذه المهمة هو الشهادة والإثبات الوحيد للاختيارية. هكذا، يوظف المختار إرادته فى أعماله بلا توقف. ويخضع بالتالى خضوعا مطلقا لله ويظل مرتبطًا به مساهما فى الواقع فى تحقيق خططه. و من هنا يأتى النظام المركب للخضوع وتعظيم الأنا. لقد إدّعى كالفين أن "شرف الله يتم اتباعه عندما يخضع الإنسان للقانون سواء متطوعا أومجبرا". هكذا، الخضوع للهناء المختار شرط ضرورى للفردية فى الدنيا على خلاف فردية الزاهد الشائعة بالنسبة للمسيحية التقليدية.

يمكن القول إن وفقا لعقيدة البيوريتانيين التابعين لمذهب كالفين يجب على مملكة الله أن تبنى الآن بجهد المختارين بدرجة أو بأخرى. احتفظت الكنيسة ببعض ملامح الكنيسة القديمة، ولكنها أصبحت فى الواقع جمعية مكونة من أفراد. هكذا، شهد مذهب كالفين تحولا جوهريا فى القارة الأمريكية. كان البيوريتانيون يتسمون بإحساس الحجاج باعتبارهم الناس المختارين لخلق المجتمع النموذجى أى القدس الجديدة لتلبية إرادة الله.

هكذا، نمت الفردية الأمريكية على أساس النظرية الدينية البيوريتانية . اتجاه آخر حوله إلى أمور دنيوية. زادت الأخلاقيات الأمريكية بصورة خاصة فضل توجيهها إلى النجاح الدنيوى وكان ذلك ميلادًا لروح الرواد الأصليين. وبهذه الطريقة تم الاندماج بين اتجاهين روحيين مستقلين عن بعضهما فى الأصل.

أولا، البروتستانتية الأمريكية التى سرعان ما تحولت إلى النمط الخاص لمذهب كالفين الأمريكى (لم يكن كالفين نفسه متابعا لمذهب كالفين بهذا المعنى للكلمة أبدا). وشمل هذا المذهب ثلاثة تيارات: روح الرائد المكتشف وروح البيوريتانى وروح رجل أعمال. أصبح المزيج بينهم نتيجة لذلك. النجاح المادى فى الدنيا هو إثبات كافى لرحمة الله. الإنسان المستحب لدى الله يجب أن يكون غنيا. تتضح أخلاقيات هذه النظرية فى الواقع مثلا فى الاعتقاد أن "الزبون هو دائما على حق" أى تقديم رجال أعمال للخدمات للعميل بإعتبارها استهلاكًا عامًا.

ثانيا، انتشر هناك اعتقاد أن من لا يريد أن يغتنى ولا يوظف مواهبه ومهارته من أجل النجاح لا يعمل لتمجيد الله. ويأتى من هنا التأييد الإلهى للبيزنس. فعلى سبيل المثال كانت فئة دينية كفيلا للقروض التى تمنحها البنوك وفى الواقع كوّنت من خلال ذلك النظام المالى الأمريكى. هكذا، اعترفت البروتستانتية بالشهادة الخارجية وهى النجاح فى النشاط الدنيوى إذا كان يمارس مع ذكر الله. وذلك بالإضافة إلى الشهادة الداخلية للاختيارية.

الأخلاقيات البروتستانتية منحت للصحو والتواضع وحب العمل والالتزام مكانة الدعوة الإلهية. معنى التناقض فى أن نظرية البيوريتانية القادرة صراحة هى الدافع للنشاط الاجتماعى والاقتصادى حيث إن الثقة فى الاختيارية يقدرها الإنسان كضمان لنجاحه الشخصى فى سياق الطابع الإلهى للتاريخ. يحقق مثل هذا المؤمن أهدافه الشخصية الخاصة بعزم ومنطق بصرف النظر عن المعوقات.

ومع ذلك فإن روح البيوريتانيين تتعرض دائما لتآكل شديد تحت تأثير المهاجرين من أوروبا المختلفين تماما ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، فلم يكن القادمون الجدد يتسمون بالانفصال الفكرى عن أوطانهم (رغم أن عدد هؤلاء لم يكن قليلا) بقدر ما كانون يسعون وراء فرصة الاغتناء والحرية. كانت تصل مجموعات جديدة من الناس لا يبحثون عن الروح بقدر ما يحملون الطمع السعى وراء المغامرات والتنازل عن الطبقية. لقد غيروا منظر أمريكا الروحى

بصورة ملحوظة. جعل الدين أن يتحرر بشكل متزايد من علم اللاهوت وشحنة التاريخ والنفوذ والميتافزيقا ويعتمد من الآن فصاعدا على أحاسيس الإنسان بما فى ذلك التفاؤل والإيمان بالحياة.

تكون هذا النمط الغريب للأخلاقيات الأمريكية الموجه إلى النجاح من خلال التغلب وتطبيق المثل العالى التقليدى لتلك أمريكا الذى عاش فى أحلام المهاجرين ونظريات مجموعة المفكرين السياسيين ابتداء من جورج واشنطن وحتى ودرو ويلسون. يمكن القول إنه لم يتناسب تماما مع المثل السياسى العالى للأمريكيين الأوائل حيث إنه لم يأت من المثل العالى للحرية، وإنما من عدم الحرية فى الماضى الذى أجبرهم على مغادرة أوروبا الطبقية والبيرقراطية. تتفق هذه المثالية الجديدة مع دور أمريكا الجديد باعتبارها دولة عالمية بدرجة أكبر من المثالية الأمريكية القديمة.

يجب الاعتراف بأنه أثناء عملية تطوير "التعدد الثقافى" اتخذت أمريكا ملامح دولة متعددة الأديان. ترى مجموعة من الباحثين أن عدد المسلمين والسيخ والهندوسيين والبوذيين كان يتزايد بسرعة فى الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، وكذلك نسبتهم فى المجتمع الأمريكى. هكذا، زاد عدد الهندوسيين فى أمريكا خلال عشرين عاما فى الفترة من عام ١٩٧٧ وحتى عام ١٩٩٧ من ٧٠ ألف نسمة ليصل إلى ٨٠٠ ألف. وفى العام نفسه بلغ عدد المسلمين ٥.٣ مليون وزاد عدد البوذيين من ٧٥٠ ألف إلى ٢ مليون. وعلى عكس ذلك وكنتيجة للاندماج ومعدل المواليد المنخفض انخفضت نسبة اليهود إلى ٤٪ فى العشرينيات و٣٪ فى الخمسينيات وأخيرا ٢٪ فى عام ١٩٩٧ . إن التنوع الدينى كان بمثابة زعزعة لـ"القياسية الأمريكية" كدولة مسيحية إلى حد أكبر بها أقلية يهودية عددية. ولكن من وجهة نظر مجموعة من باحثين آخرين عدد غير المسيحيين قليل إلى درجة أن مثل هذا الإدعاء مبالغ فيه إلى حد كبير. يجب أيضا أن نضع فى الاعتبار أن عدد التيارات الحضارية الجديدة وعدد التابعين للديانات غير المسيحية لا يتفقان. إذ يهاجر إلى الولايات المتحدة المسيحيون بصورة أساسية من آسيا

الجنوبية الشرقية والشرق الأوسط حتى فى حالة انتمائهم إلى قوميات محلية. يوازن القادمون من أمريكا اللاتينية والفيليبين هذه التيارات يكاد أن يكون جميعهم كاثوليكيين. انخفض تيار المهاجرين من البلدان الإسلامية بصورة ملحوظة بعد هجوم الإرهابيين الجوى على المركز العالمى للتجارة بنيويورك رغم أنه قبل تلك الأحداث مباشرة كان هناك ازدياد مضطرد لأعدادهم.

يخلق التسامح الأمريكى مناخًا جيدًا إلى حد كبير لغير المسيحيين. فيحق للسيدات المسلمات ارتداء الحجاب وللرجال السيخ ارتداء العمامات. إنّ طابع المسيحية الأمريكية والقيم البروتستانتية والضمانات الدستورية لحرية العبادة تسمح لغير المسيحيين الممارسة الحرة لديانتهم.

وينتشر الإلحاد بصورة أساسية فى الأوساط الفكرية والأكاديمية و"قمة" وسائل الإعلام. ولكن عمليات انفصال الدين عن الدولة لا تتسم بإيقاع سريع. فى عام ١٩٩٥ لم يزل ٩٦٪ من الأمريكيين يؤمنون بالله أو الروح الشاملة.

ومن الملامح الخاصة بأمريكا انتشار الديانة المدنية التى تجمع بين التدين والوطنية(١٩٢). فيسمح الدين المدنى بالاتحاد بين السياسة العلمانية والدولة الدينية وتقنين وطنى وقومى للعقوبة الدينية محولة ولاءات المهاجرين المتنوعة والمتناقضة فى أحيان كثيرة إلى الولاء لبلادهم الجديدة. المقصود بالبركة الدينية هو ما يعتبر مشتركا بالنسبة لجميع الأمريكيين، وتشمل الديانة المدنية الأمريكية حسب هانتجتون أربعة عناصر أساسية:

١ ـ افتراض أن أساس نظام الحكم له قاعدة دينية. الاعتراف بالكون الأعلى حيث إن نظام الحكم الأمريكى ونمط الحياة الأمريكى يستحيلان بدونه؛

٢ ـ الإيمان باختيار الله للشعب الأمريكى؛ أمريكا كـ"إسرائيل الجديدة"؛ قدر مصيرها الخاص؛ مهمتها؛

---

(١٩٢) Huntington, Samuel. Who are We? The Challenges to America's National Identity. NY: Simon and Schuster. 2004. P. 103-106.

٣ ـ سيادة الرموز الدينية فى الخطاب العام والشعائر والمراسم ـ يمين الرئيس على الإنجيل ومخاطبة الله فى خطب اعتلاء جميع الرؤساء تقريبا للحكم والجمل المطبوعة على الدورلارات (In God We Trust) والصلاة عند افتتاح جلسات الكونجرس إلخ.

٤ ـ المراسم القومية نفسها تتم فى جو دينى وتقوم بوظائف دينية. الأعياد مثل عيد الشكر وكذلك مجموعة من النصوص ـ إعلان الاستقلال والدستور وقائمة الحقوق وخطبة جيتيسبورج وخطبة اعتلاء أ. لينكولن الثانى للحكم واعتلاء ج. كينيدى للحكم والخطبة الشهيرة لمارتين لوثر كينج "لدى حلم..." أصبحت لها مكانة النصوص المقدسة.

الدين المدنى له معنى كبير. هذه هى أداة ربط يسمح باتحاد جميع الامتزاجات الحضارية فى المجتمع السياسى. ولكنها فى الوقت نفسه تبرر تدخل الولايات المتحدة فى حياة بلدان وشعوب أخرى وفرض النموذج السياسى الأمريكى عليها وعدم الاعتراف بإنجازات ثقافات وحضارات أخرى تتفق بنفس الدرجة مع طلبات ومهمات العالم العولمى، وهى ترسم صورة أنه على الولايات المتحدة أن تقود نوعًا من "الحملة الصليبية" لإثبات قيم الديمقراطية (النموذج الأمريكى للديمقراطية) فى العالم أجمع بصرف النظر عن حالات معينة والتراث التاريخى والتقاليد الدينية والثقافية ومرحلة التطور التاريخى وتقاليد نمط الحياة.

الفهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www. egyptianbook org.eg
E - mail : info@egyptian.org.eg

إن «الشرق» و «الغرب» فى تحليل صمويل هانتنجتون - أصبحا قطبى الصراع الجديد، وتضمنت مقالته ومن بعدها كتابه استنفارًا للغرب، فقد كان ذلك، قبل كل شىء دعوة إلى حشد كل القدرات مع الوضع فى الاعتبار أهمية التضامن والابتعاد عن كل ما يعيق التكامل. إن ذلك هو الطريق الوحيد - وفقا لهانتنجتون - لإعطاء رد جماعى لزحف «الشرق» من جميع الاتجاهات. يبدو هذا الأمر للوهلة الأولى متعارضًا مع عمل فرانسيس فوكوياما حول «نهاية التاريخ»، والذى يدافع فى بحثه عن الدور المعاصر «للغرب» فى تكوين الحضارة الإنسانية الجديدة كمثال للدول المنطقية العقلانية. إلا أن بعض العلماء يجدون نظريتى هانتنجتون وفوكوياما عملين يكمل بعضهما البعض.

على أى الأحوال، فالحديث يدور فى هذا الكتاب حول استيعاب الدور الجديد لـ «الشرق» و«الغرب» فى عالم القرن الحادى والعشرين سريع التغير.

ويتناول هذا الكتاب مصير التطور العالمى المعاصر وتأثيره فى المجتمع الدولى ويحلل المشكلات والتناقضات الجديدة التى ظهرت فى عالمنا منذ الثلث الأخير من القرن الماضى والطرق والوسائل التى يتبعها العالم لمعالجتها.



١٠ جنيهات

الهيئة المصرية العامة للكتاب